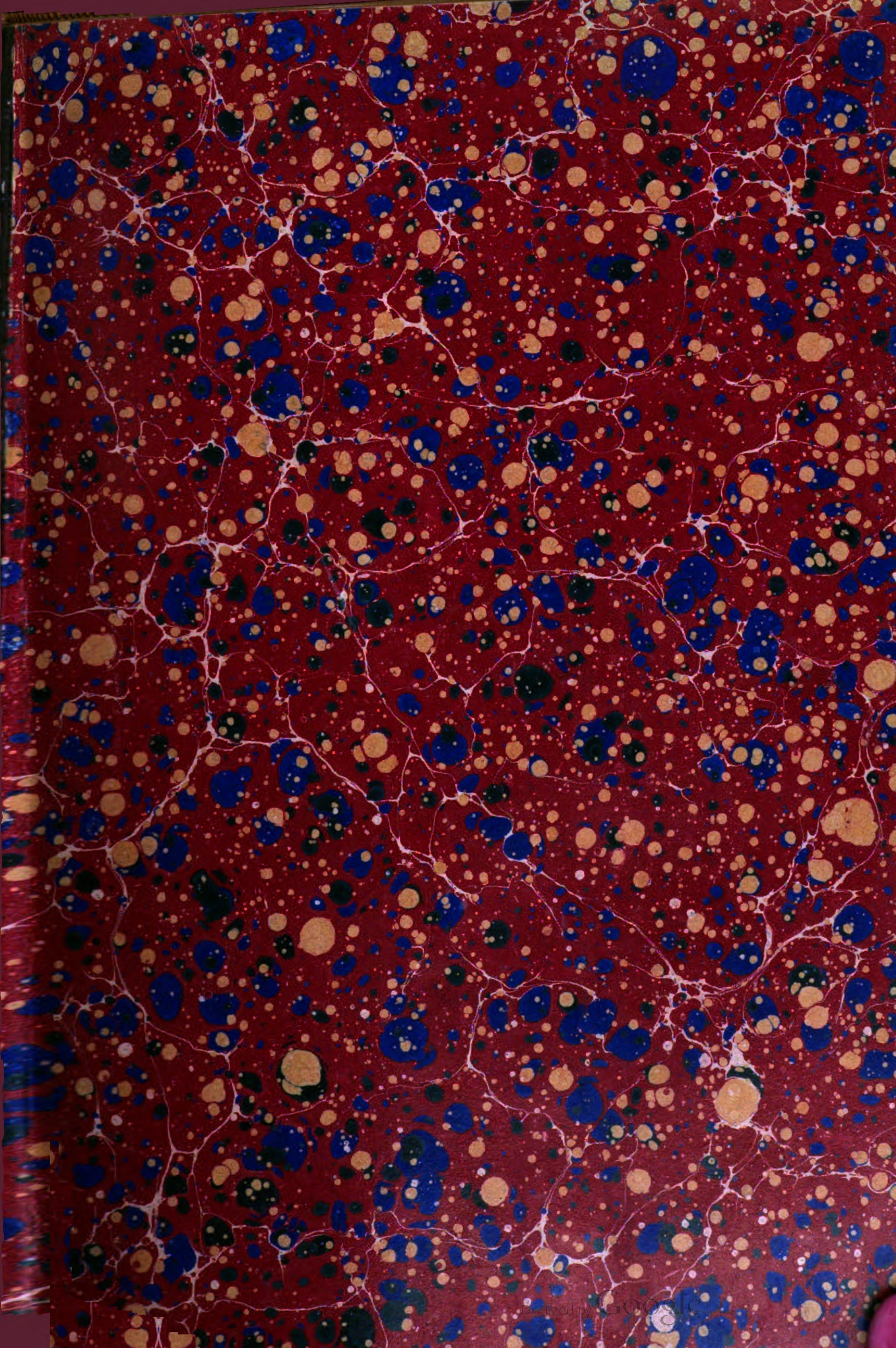



UC-NRLF
B 2 868 681



12.

Der Formalismus der Kantischen Ethik

in seiner

Notwendigkeit und Fruchtbarkeit.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doctorwürde

bei der

hohen philosophischen Facultät der Universität Marburg

eingereicht von

Karl Vorländer,

Oberlehrer zu Solingen.

Marburg.

Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

1893.

Als Dissertation angenommen am 15. Juni 1893.

Dem Andenken meines Vaters

Franz Vorländer

† 31. März 1867 als Professor der Philosophie zu Marburg.

Indem wir Kants ethischen Formalismus in seiner wissenschaftlichen Notwendigkeit und weittragenden Fruchtbarkeit zu deuten unternehmen, begeben wir uns geraden Weges in das Centrum der Kantischen Ethik. Kant selbst stellt ausdrücklich und mit methodischem Bewusstsein, sogar in Form eines Lehrsatzes, im Gegensatz zu allen bisherigen, von ihm als material und deshalb unethisch bezeichneten, sein neues, formales Moralprinzip auf; er sieht in der Verfehlung gerade dieses Punktes den veranlassenden Grund aller philosophischen Verirrungen auf dem Gebiete der Moral[1]). Andererseits ist eben dieser Formalismus diejenige Seite der Kantischen Ethik, die — auch bei den Besten — den meisten Anstoss erregt hat. Das gilt von Fichte an über Schleiermacher und Herbart hin bis zu den Neuesten. Man braucht nur das gelesenste Compendium der Geschichte der Philosophie oder das neueste Heft einer philosophischen Zeitschrift aufzuschlagen, — und man wird in der Regel, wo von Kantischer Ethik die Rede ist, dem Vorwurfe des Formalen in dem Sinne des Leeren, Hohlen, alles lebendigen Inhalts Entkleideten begegnen[2]). Und doch sollte man meinen, der Umstand allein, dass Kant das ‚Formale' in diesem prägnanten Sinne hervorhebt, dass seine Ethik eine formale sein will, müsste zu der am nächsten liegenden Frage führen: Welchen Sinn hat denn bei Kant selbst dieser vieldeutige Begriff der Form, von dessen Bedeutsamkeit schon an einer wichtigen Stelle der Kritik der reinen Vernunft gesagt wird, dass er »aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt« werde, so sehr sei er »mit jedem Gebrauch des Verstandes

1) Kritik der praktischen Vernunft ed. Kehrbach (wir citieren künftig nur pr. V.) S. 24 (Lehrsatz II). S. 31 (Lehrsatz III). S. 77.

2) Ueberweg III 205 ff. — Jodl in philos. Monatsh. 1892, S. 188 vgl. 187.

unzertrennlich verbunden«?[1]). Es möchte sich hierbei vielleicht eine fruchtbare Vertiefung des abstrakt und leer gescholtenen Formbegriffs ergeben, die uns die weitere Frage stellen liesse: Ist der Formalismus, anstatt einen Vorwurf in sich zu schliessen, nicht vielmehr gerade ein Vorzug der Kantischen Ethik, einer Ethik als Wissenschaft überhaupt?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt — so grundlegend ist für uns, wie für Kant, der Terminus ‚Form' — zusammen mit der Gesamtauffassung von Kants Philosophie d. i. Methode des Philosophierens überhaupt, der wissenschaftlichen Aufgabe der Ethik insbesondere. Da Verfasser die seinige in einer vor mehreren Jahren veröffentlichten Abhandlung[2]) auseinandergesetzt hat, glaubt er sich hier beschränken zu dürfen; soweit es für das Thema nötig, wird sie ohnehin im Verlaufe der Arbeit von selbst hervortreten.

Wir geben nun im Folgenden zunächst eine kurze übersichtliche Darstellung des Begriffs der ‚Form', wie er in der Kantischen Erfahrungslehre erscheint. Von einer eingehenden systematischen Begründung können wir hier absehen, da diese einleitende Betrachtung nur auf das Hauptthema hinführen soll, und wir ausserdem in der Lage sind, bezüglich des systematischen Zusammenhanges auf das fundamentale Werk Cohens hinweisen zu können[3]).

I. Die Form in der Kantischen Erfahrungslehre.

Die Form findet sich bei Kant als philosophischer Kunstbegriff zuerst angewandt in dem Titel seiner Habilitationsschrift von 1770: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Bis dahin war, von Aristoteles her über die

---

1) Kr. d. r. V. S. 243 f. Wir citieren nach den Kehrbachschen Ausgaben.

2) K. Vorländer, Die Kantische Begründung des Moralprincips. Solinger Programm 1889.

3) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. neub. Aufl. 1885, dem wir auch den Ausdruck ‚Erfahrungslehre' für das ganze Gebiet der sonst sogenannten ‚theoretischen Philosophie' entlehnen. Vgl. zu unserem nächsten Abschnitt bes. S. 146—160. 172—175.

Scholastiker bis hin zu Leibniz[1]), der seine Monaden als formes substantielles bezeichnet, die Form im allgemeinen als das Wesen der Dinge und, sofern dies in den ‚Geist' gesetzt wurde, als Form des Geistes verstanden worden. Nun nennt Kant in der oben erwähnten Schrift zwar auch noch die Form ein inneres Prinzip des Geistes (internum mentis principium), aber auch schon Gesetz (lex menti insita). Ganz kantisch-neu indes ist, dass nicht, wie bisher, der Verstand zur Form der Sinnlichkeit gemacht, sondern dass zum ersten Male innerhalb der Sinnlichkeit selbst Formen anerkannt werden, dass es neben den Formen des Verstandes auch solche der Sinnlichkeit gibt. Die Durchführung dieses Gedankens gibt — elf Jahre später — die Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Ästhetik. Der Raum wird an zahllosen Stellen als die ‚Form des äusseren Sinnes' bezeichnet [2]). An der ersten Stelle der Kritik, an welcher die Form erscheint[3]), wird sie im Gegensatz zur Materie als »dasjenige« definiert, »welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird«. Sie liegt »im Gemüte a priori bereit«, »abgesondert von aller Empfindung«, ist also »rein (im transscendentalen Verstande«) [4]). Vielleicht haben Wendungen wie ‚abgesondert' es veranlasst, dass die Kantischen Formen von Schopenhauer als die Organformen des Gehirns miss-

---

1) Für das Verhältnis von Kant zu Leibniz besonders wichtig ist die bereits oben citierte Stelle aus der ‚Amphibolie der Reflexionsbegriffe' (S. 243 ff.). Die dortige Erörterung über ‚Materie und Form' ist zugleich eine Auseinandersetzung des kritischen mit dem ‚Intellektualphilosophen'. — Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. r. V. Bd. II. 1892. S. 64 lässt den Gegensatz von Form und Materie schon bei den Pythagoreern erscheinen und macht ausserdem noch auf Platon, die Neuplatoniker und Bruno aufmerksam. — Vaihingers Werk ging uns erst im Augenblicke der Fertigstellung dieses Manuscripts zu, sodass wir bedauern, auf seine Einwände gegen die Cohen'sche Auffassung des Formbegriffs nicht mehr eingehen zu können.

2) Wir führen im folgenden Belegstellen nur aus der Kr. d. r. V. an; wir könnten sie um viele aus den ‚Prolegomenen' (ed. Schulz S. 60—70) vermehren.

3) S. 49. — 4) S. 49 vgl. S. 76.

verstanden oder von Herbart als die »leeren Gefässe« verspottet worden sind, »in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten und bunt durcheinander werfen sollen« [1]). Und doch muss, wer Kant im Zusammenhange liest, erkennen, dass Kants Interesse ein erkenntniskritisches, kein psychologisches ist [2]), dass es auf die Gewissheit, nicht auf die Prozesse des Erkennens gerichtet ist. Die Formen, auch ,reinen Formen' (Kr. d. r. V. 107 u. ö.), heissen »Prinzipien der Erkenntnis a priori« (S. 50), die Form »die subjektive Bedingung, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist« (S. 54. 61. 71), die »notwendige Bedingung« (S. 55. 56. 71) und zwar »aller Erfahrung« (71), besonders häufig »formale Bedingung« (S. 61 zweimal. 107. 109. 123. 206. 662. 699 u. ö.), endlich »Bedingung« schlechtweg (S. 56. 403). Die Form ist für Kant also nicht physiologisches oder psychologisches Organ, sondern Bedingung, ordnendes Prinzip, methodische Grundlage: Raum und Zeit heissen auch »Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung« (S. 69). Der Raum ist kein metaphysisches Gebilde, sondern als Form die Voraussetzung der geometrischen Wissenschaft, »das wissenschaftliche Mittel, um das Mannigfaltige, die Materie, den Empfindungs-Charakter der Anschauung zur geometrischen Anschauung zu reinigen« [3]): wie denn die Geometrie einmal als ,Formenlehre der Anschauung' bezeichnet wird. Nicht die Materie — wie der Intellektualphilosoph meint —, sondern die Form ist das prius, sie »geht vor aller Materie und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese allererst möglich« (S. 244). Auch das a priori ist demnach, gleich dem Formalen, nicht in dem zeitlichen Sinne des Angeborenen, sondern in dem methodischen des Möglichmachens (vgl. auch S. 54), der Bedingung, der notwendigen wissenschaftlichen Voraussetzung zu verstehen. An mehreren Stellen wird denn auch formal promiscue mit a priori gebraucht (S. 61. 106. 109. 154. 155. 163. 206). — Womöglich noch klarer als bei dem Raumbegriffe tritt dieser transscendentale Charakter

---

1) S. W. ed. Hartenstein V 507 f. — 2) Prolegomena § 21 a, S. 84. — 3) Cohen a. a. O. S. 158.

der Form an der Zeit hervor, der »Form (einzigen, wirklichen Form) der inneren Anschauung« (S. 60. 63. 147. 189. 308. 322), die zugleich als »die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt« (S. 61. 188), »formale Bedingung des inneren Sinnes« (115. 143), »subjektive Bedingung unserer Anschauung« (ebd.), später (S. 175) als Substrat = beharrliche Form unserer inneren Anschauung bezeichnet wird.

Raum und Zeit bieten die bestimmbare Materie dem Verstande zur Bestimmung dar. Die unbestimmte Erscheinung muss zum bestimmten Gegenstand, das Gegebene zum Gedachten erweitert, die »blinde« Anschauung (S. 177) muss sehend gemacht d. h. unter Begriffe gebracht werden, zur Sinnlichkeit der Bundesgenosse Verstand ordnend hinzutreten. Damit ist der Schritt von der transscendentalen Ästhetik zur transscendentalen Logik gethan. Auch hier tritt wieder die grundlegende methodische Bedeutung des Formbegriffs hervor. Neben der »Materie zur Erkenntnis«, welche die Erfahrung aus den Sinnen zieht, steht »die Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens« (S. 104). Alle Erscheinungen »erhalten ihre Möglichkeit von dem Verstande« (S. 135). (S. 135). Die Materie bedeutet »das Bestimmbare überhaupt«, die Form »dessen Bestimmung« (S. 240. 243). Über die »reinen Formen der Sinnlichkeit« bringen erst volles Licht die »reinen Formen des Verstandes«, des Verstandes, der selbst als »reiner Verstand« ein »formales Prinzipium aller Erfahrungen« heisst (S. 130). Als solche reinen Verstandesformen werden erkannt die Kategorien. Analog jenen Formen d. h. Bedingungen der Anschauung werden sie erklärt als »subjektive Bedingungen des Denkens«, die doch »objektive Giltigkeit« haben sollen (S. 107). Sie »sind nichts anderes als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, sowie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten« (S. 124. Dieselben Worte sind auch bei Kant gesperrt gedruckt). Sie heissen weiter »blosse Gedankenformen, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen« (S. 217. 671. 684. 686): »blosse«, weil freilich die Anschauung hinzukommen muss. Nicht also angepasst dem Inhalte wird die Form, sondern

sie macht ihn erst zum Gegenstande, weil zum Erkenntnisse. Daher sind die Kategorien, »vermittelst deren allein ein Gegenstand gedacht werden kann«, die »formalen und objektiven Bedingungen der Erfahrung« (S. 113). Nur durch sie wird Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich; denn von ihnen hängt die Natur »bloss als Natur überhaupt betrachtet« als von dem »ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmässigkeit« ab (S. 681). Die »Natur als Inbegriff aller Erscheinungen (natura materialiter spectata)« wird zur natura *formaliter* spectata [1]), d. h. Natur*wissenschaft* oder, wie wir nun endlich sagen dürfen, die Form zum *Gesetz*; denn die »Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden muss, heisst *Gesetz*« (S. 125) [2]). Vergleichen wir mit dieser Stelle andere, wie S. 135: »Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und *mithin* der formalen Einheit der Natur« oder S. 188: »ein notwendiges Gesetz — — *mithin* eine formale Bedingung«, so ergibt sich daraus, nach unserer Ansicht, der *Gesetzes*charakter der Form fast auch dem Buchstaben, sicher aber dem Gedanken nach. Dass erst hier die schon in der Habilitationsschrift gebrauchte Gleichsetzung von Form und Gesetz erscheint, findet seine Erklärung wohl darin, dass erst hier die Einheit der Erfahrung gedacht wird [3]). Weiter heissen auch die Synthesis der Einbildungskraft und die

1) S. 680 f. vgl. Prolegom. S. 73 ff. und S. 100.

2) Es möchte nicht ohne Interesse sein zu erwähnen, dass sich schon bei *Baco* die Erkenntnis der Form als des erzeugenden Gesetzes findet. Derselbe sagt Nov. Org. II und aph. 13, 17: Gegenstand der Wissenschaft ist die Erkenntnis der Form oder wahren Differenz oder der erzeugenden Natur (*natura naturans*) oder Emanationsquelle einer gegebenen Natur oder Beschaffenheit. Diese Form ist nicht etwas abstrakt-Allgemeines, sondern die Einheit, das Wesen, das *Gesetz* des Naturgegenstandes selber. So ist z. B. die *Form der Wärme* eine besondere Bestimmtheit der Bewegung oder die Bewegung, begrenzt durch gewisse Differenzen, die näher anzugeben sind, oder das *Gesetz der Wärme*. (So nach meines Vaters *Franz Vorländer*, Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen S. 261, vgl. überhaupt S. 249—314); vgl. auch H. Natge, Über Fr. Bacons Formenlehre. Lpz. 1891.

3) Vgl. Cohen a. a. O. S. 159—161.

notwendige Einheit derselben in der transsscendentalen Apperception »formale Bedingungen der Anschauung a priori« (S. 156 f.). Und wenn letztere (die transsscendentale Apperception »eine Bedingung« genannt wird, »die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht« (S. 121), genauer »ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich macht« (S. 135. 137) — wie gleicherweise auch die Grundsätze als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet werden (S. 413 vgl. 564) —, so wissen wir jetzt: »diese ursprüngliche und transsscendentale Bedingung« (S. 120), diese »transsscendentale Voraussetzung« (S. 121) ist eben nichts anderes als unsere ‚Form'. Sie heisst daher auch einmal geradezu »die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen« (S. 129). Sie ist es, die »aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen macht« (S. 121, vgl. 125). Erst »mit der formalen Einheit der Erfahrung« wird »alle objektive Giltigkeit der empirischen Erkenntnis möglich« (S. 133 vgl. 214. Prolegom. 104). Die »ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception« heisst die »Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit« (S. 683), das Bewusstsein die »blosse subjektive Form aller unserer Begriffe« (307), das Selbstbewusstsein »die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist« (336). So gipfelt denn die Erfahrungslehre in der Gleichsetzung von Erfahrung überhaupt mit objektiver Form der Erfahrung überhaupt (S. 203 vgl. S. 204. 206); die Erfahrung erhält in und mit der Form ihre wissenschaftliche Objektivierung.

Wir glauben nunmehr, von weitergehenden Erörterungen absehend, das Resultat unserer bisherigen Betrachtungen in Kürze dahin zusammenfassen zu können: In der Kantischen Erfahrungslehre bedeutet Form im Gegensatz zur Materie das Bestimmende, Bedingende, Apriorische, zur Wissenschaft Objektivierende, Gesetzmässige [1]) an aller Erkenntnis: wir könnten

1) vgl. dazu u. a. Prolegom. S. 75 § 17: Das Formale der Natur

die Begriffe des Reinen und des Transscendentalen [1]) hinzufügen, wenn wir nicht weitere Ausführungen in dieser Richtung scheuten. Häufig finden sich mehrere der genannten Begriffe nebeneinander gestellt, wie z. B. S. 12: »die reine Anschauung a priori ist die blosse Form unserer empirischen Anschauung«.

In solchem methodischen Sinne wäre das Wort des alten Aristoteles: »Der Stoff sehnt sich (ὀρέγεται, ἐφίεται) nach der Form« kantisch zu deuten. Es ist derselbe Gedanke, dem Kants grosser Jünger, der Dichter des Idealismus, am Schlusse des elften seiner ästhetischen Briefe Ausdruck verleiht: »Der Mensch formt die Materie, wenn er die Mannigfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet«. Die Form wäre also ‚der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht', das ist, aus der Sprache der Poesie in die der Wissenschaft übersetzt, nichts anderes als: das Gesetz.

Das durchgreifende Problem des Idealismus aber und der Wissenschaft ist, wie Cohen bemerkt: »immer weniger die Materie anzuerkennen, immer sicherer den Stoff in Form zu durchdringen«. (Cohen, Kants Begründung der Aesthetik. S. 23).

II. Übergang zur Ethik.

Wir schreiten von der theoretischen zur ethischen Seite des Form-Problems fort. Ehe wir uns aber mit dem ethischen Formalismus eingehender befassen, hätten wir erst auf eine andere Frage, deren Berechtigung unleugbar ist, Rede zu stehen: diejenige nämlich nach der Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft, damit nach dem Grade ihrer Geltung und ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Wir glauben jedoch, dieselbe in unserer oben erwähnten Programmabhandlung so ausführlich beleuchtet zu haben, dass wir uns hier mit einem Hinweis auf die letztere begnügen können und nur kurz einige Hauptgedanken der

---

in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern sie a priori erkannt wird, die notwendige Gesetzmässigkeit derselben.

1) vgl. die wichtige Erklärungsstelle Proleg. S. 164.

dortigen Untersuchung hervorzuheben brauchen [1]). — Wir meinen dort nachgewiesen zu haben, wie die Ethik durch die Begrenzung der Erfahrungslehre geradezu gefordert wird, auf dem regulativen Charakter der Ideen [2]) sich aufbaut und in den feststehenden Kulturthatsachen der Moral und Religion, Geschichte und Erziehung, Rechts- und Staatswissenschaft auch eine, die ihr allein mögliche, Art der Beglaubigung findet. Gewiss ist der Boden hier ein anderer, schwierigerer als bei den exakten Wissenschaften. Wer in kirchlich-konfessioneller Befangenheit eine allgemein-menschliche Moral nicht anerkennt, der freilich wird keine philosophische Ethik treiben können, aber auch gar nicht wollen. Und noch weniger der, welcher eine sittliche Welt überhaupt verneint, sei es nun der »vulgäre Skeptiker, der nur das glaubt, was er mit dem Auge sehen, mit den Händen betasten kann« oder der Materialist, der »die Gesamtheit der menschlichen Lebenserscheinungen nur vom Standpunkte des Naturmechanismus zu betrachten vermag, der beispielsweise hinter den Erhebungen des deutschen Volkes von

---

1) Die Recension meiner Abhandlung von Seiten Theobald Zieglers (Philos. Monatsh. 1890, 9. und 10. Heft) hat mich nicht anderen Sinnes machen können. Z. wendet sich, wie er selbst sagt, im wesentlichen nur gegen ‚Ausgangspunkt und Schlussfolgerung' meiner Arbeit. Zunächst also dagegen, dass ich die Ethik, wie Philosophie überhaupt, dem Streite schwankender Meinungen entrücken und einer festen Methode teilhaftig, mit einem Worte zur Wissenschaft zu machen bestrebt bin. Wenigstens diesem Streben, namentlich wenn es den Spuren eines Kant folgt, dürfte Z. doch gerade als Ethiker seine Zustimmung nicht versagen. Dass die Gewissheit und Wissenschaftlichkeit der Ethik nicht von der mathematischen Art sein werde, habe ich gerade betont (s. auch diese Abh. S. 19) und bin von dem Zweifel an der Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft ausgegangen, freilich ohne dabei stehen zu bleiben. Übrigens fühle ich mich Ziegler, den ich auch auf pädagogischem und socialpolitischem Gebiete hochschätze, zu Danke verpflichtet für die Anerkennung, welche er, obwohl Gegner, dennoch meiner Abhandlung ausgesprochen hat.

2) Von Herrmann (Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 66) einmal treffend definiert als »der Ausdruck des Vertrauens, dass die Welt — sich zusammenhängend werde erklären lassen«.

1813 und 1870 nichts anderes als das Walten von Naturgesetzen erblickt, dem mit Kantischen Worten die Sittlichkeit für eine ‚chimärische Idee' und nicht für ‚etwas' gilt[1]). Aber stets wird der gesunde, sittliche Glaube des Menschengeschlechtes für sein Handeln sowohl die tierische Regel abweisen, wie die göttliche Vorschrift ablehnen. Und die Ethik wird nur mit jenen Geisteswissenschaften selbst verschwinden, gleich denen sie ihre Rechtfertigung findet in jenem letzten, nicht weiter ableitbaren Grunde unseres Bewusstseins, den die Vernunft nur als einen unbegreiflichen zu begreifen vermag[2]).

Auch auf die formale Aufgabe der Ethik war dort schon hingewiesen worden. Die Ethik hat mit der Psychologie, der Volkswirtschaftslehre, Statistik, Politik, Geschichte, Pädagogik zum Teil dasselbe Material: aber anders beschaffen ist ihre Aufgabe. Jene Disciplinen sind material, die Ethik formal. Zwar ist, wie v. Liszt richtig bemerkt[3]), die Ethik ein Produkt der »Geschichte der Menschheit«. Sicherlich. Doch Mathematik und Physik sind auch nicht von Pythagoras oder Archimedes

1) Ich habe in obigem ausdrücklich die Worte meiner eigenen Abhandlung (S. 8 f.) citiert, um einem Missverständnisse derselben am Schlusse der Ziegler'schen Recension entgegenzutreten. Ich hatte jene von mir kurz gekennzeichneten Richtungen eigentlich nur der Vollständigkeit halber erwähnt und damit durchaus nicht irgend welche ethischen Schriftsteller, sondern weitverbreitete Zeitrichtungen im Auge, wie sie uns oft genug selbst bei Freunden, besonders naturwissenschaftlich-medizinischen, begegnen: Freunden, die ich keineswegs deshalb für weniger sittlich halte, weil ich sie von der Schwelle der philosophischen Ethik abweisen will. Ich kenne wohl den Unterschied von Skeptizismus und skeptischer Methode (Kr. d. r. V. 351–53) und weiss mit Kant den Skeptiker als »Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst« (eb. S. 586) zu schätzen: wie ich andererseits, im Anschluss an Albert Lange, den Materialismus innerhalb gewisser Grenzen als durchaus fruchtbar anerkannt habe (vgl. auch Kr. d. r. V. 588).

2) Schlussgedanke von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Begreifen aber ist nach Fichte (Syst. d. Sittenl. 182): ein Denken an ein anderes anknüpfen.

3) Der Zweckgedanke im Strafrecht. Marburger Univ.-Progr. 1882. S. 11.

allein erfunden worden. Auch Kant hat, um mit Schleiermacher [1]) zu reden, die Ethik vorgefunden. Allein auf diesem ihrem geschichtlichen Gewordensein beruht nicht ihr wissenschaftlicher Geltungswert; unabhängig davon hat hier wie dort die wissenschaftliche Begründung zu erfolgen. Die Ethik ist auch »das Gesetz der Menschheit« [2]). Demnach muss es als die nächste Aufgabe einer Ethik als Wissenschaft erscheinen, nach den Voraussetzungen ihrer Gesetzlichkeit, nach der Art und Weise zu suchen, »in der alles Wollen von statten gehen muss«, um ethisch d. i. rein d. i. gesetzmässig zu sein.

Warum soll nun dieselbe transscendentale Methode, mit welcher die Kantische Erfahrungslehre ihre von den verschiedensten Seiten her gerühmten Resultate erzielt und die »lediglich auf die Form geht« [3]), nicht auch auf das ethische Gebiet übertragen werden können? Ist es »doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft, die bloss in der« — ‚spekulativen' und ‚praktischen' — »Anwendung unterschieden sein muss« [4]). Nicht bloss im Theoretischen, sondern dem Sinne (freilich nicht dem Wortlaute) [5]) nach auch im Praktischen lautet die Kantische Kernfrage: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Und schon in den sechziger Jahren bezeichnet er als Hauptproblem der Philosophie eine einheitliche Methode, wie Newton eine solche für die Naturwissenschaft entdeckt habe [6]). Sollte also dieselbe Bedeutung des Formalen nicht auch für die Gewinnung ethischer Resultate sich bewähren können? [7]). Wenigstens ist der Versuch zu machen, nach Art von Platos hypothetischer Methode.

---

1) Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre. S. 23.

2) v. Liszt a. a. O. S. 11.

3) Kr. d. r. V. 111.

4) Grundl. S. 8; vgl. pr. V. 108 und 145.

5) vgl. indessen Grundleg. 43. 67. 83 f.

6) Cohen, Theorie d. Erfahrung 63.

7) Eine Stelle, welche die Analogie der praktischen mit der reinen Vernunft in dieser Beziehung hervorhebt, findet sich Grundleg. S. 83 f.: Der »reine für sich selbst praktische Wille« enthält »die oberste Bedingung« des »durch sinnliche Begierden afficierten Willens«: »ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des

Nun könnte man uns den Einwand entgegenstellen: Weshalb hat, wenn dieser Sinn der richtige sein soll, Kant nicht von vorne herein an die Spitze seiner ganzen Philosophie, deutlich abgehoben vom Übrigen, den Satz gestellt: Form ist Gesetz, formal = gesetzgebend d. i. Gesetze bedingend und erzeugend? Weshalb hat er überhaupt den Ausdruck ‚Form' gewählt, der zu Missverständnissen leichten Anlass bieten konnte? Nun, Kant hat seine Antipathie gegen das ‚Schmieden neuer Wörter' zum philosophischen Gebrauche an anderer Stelle, bei Wiedereinführung der platonischen ‚Idee', als ‚eines philosophischen Terminus, bekannt und begründet[1]). Dann aber geht Kant in Bezug auf die Ethik gerade von jenem Standpunkte des Formalen als des Gesetzmässigen aus. Endlich möchten wir zu Kants Rechtfertigung (wenn anders es einer solchen bedarf) im allgemeinen das bemerken, was er selbst einmal sagt: »Die (vorige) Dunkelheit ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird«[2]). Und auf ihn selbst könnte angewandt werden, was er im Hinblick auf Platos Ideen »anmerkt«: »dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Ansicht entgegen redete oder dachte«[3]). — Auch könnte man den weiteren Einwand gegen die von uns verteidigte Auffassung des Kantischen Formbegriffs erheben: Wenn es Kant so sehr auf die neue, ihm eigentümliche Bedeutung des letzteren ankam, warum lässt er dann neben diesem neuen, transscendentalen

---

Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen«.

1) Kr. d. r. V. 273, vgl. auch Vorr. pr. V. 9 f.

2) S. W. V 316.

3) Kr. d. r. V. 274.

Sinne ‚Form' und ‚formal' in der alten, logischen Bedeutung an so zahlreichen Stellen stehen, wie es in der That der Fall ist?[1]) Darauf liesse sich zunächst erwidern, dass Kant »nicht pedantisch genug war, nur nach seiner Definition laut seinem Paragraphen Ausdrücke einer reichen Geschichte gebrauchen zu wollen« [2]). Ausserdem aber unterscheidet er so sorgfältig und immer wieder seinen transscendentalen Standpunkt von dem logischen, dass dem denkenden Leser keine wesentliche Unklarheit über diesen Unterschied zurückbleiben dürfte, dem auch der in der Regel hinzugefügte Beisatz »logische (Form)« dient. Wir möchten bei dieser Gelegenheit ein Wort über unsere allgemeine Stellung zu dem kritischen Philosophen sagen.

Uns ist Kant keineswegs, etwa wie Baggesen, eine Art Messias, von dem jedes Wort zu unterschreiben, jeden Gedanken zu übernehmen, wir uns gedrungen fühlten, sondern der Pfadfinder und Wegweiser auf dem Gebiete echter philosophischer Methode und kritischer Besonnenheit. Wir sind uns bewusst, damit in seinem eigensten Sinne zu handeln; denn kein anderer als Kant selbst hat die Schärfe seines Spottes über diejenigen ausgegossen, welche anstatt Philosophieren ein System der Philosophie »gelernt« haben[3]). Sie sind »Gypsabdrücke von einem lebenden Menschen« und bleiben »zeitlebens Lehrlinge«. »Man kann niemals Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen«. Wir möchten mit Kant, als unserem ‚Lehrer im Ideal' (S. 633), Philosophie nicht nach dem ‚Schulbegriffe', sondern nach dem ‚Weltbegriffe' treiben. Kants Meinung war es nicht, »irgend jemand eine blosse Befolgung seiner Sätze zuzumuten

---

1) Beispielsweise in der Kr. d. r. V. 138. 139. 141. 152. 203. 223. 231. 269. 281. S. 152 heisst es sogar: »dieses von allem Inhalt entblössten und formalen Grundsatzes«. vgl. S. 258: logische Form ohne Inhalt; 264: es gibt von der Vernunft, wie vom Verstande, einen bloss formalen d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen u. s. w.

2) So Cohen a. a. O. S. 135. Anm. mit Bezug auf den kantischen Gebrauch der landläufigen Ausdrücke: subjektiv — objektiv.

3) Kr. d. r. V. 631 ff.

oder sich auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen, wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird ...« [1]).

In diesem Sinne wollen wir im Folgenden zu zeigen versuchen, wozu uns der Begriff des Formalen dienlich sein kann, ob derselbe nicht bei der von uns dargelegten Auffassung der Ethik einerseits notwendig sei, andererseits als fruchtbar für die letztere sich erweise.

III. Der Formalismus als notwendiges Prinzip einer wissenschaftlichen Ethik.

In der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft bemerkt Kant: »Ein Rezensent, welcher etwas zum Tadel dieser Schrift (gemeint ist die Grundlegung) sagen wollte, hat es besser getroffen als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten« [2]). In diesen Worten liegt die ganze Bescheidenheit und zugleich der ganze Stolz der kritischen Methode, des Kantischen Formalismus. Nur eine Formel und doch eine Formel! — ‚Nur eine Formel' ! »Verlangt Ihr denn: dass ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und Euch nur von Philosophen entdeckt werden solle«? Vielmehr »kann es die höchste Philosophie in

1) Prolegom. 174. — 2) pr. V. 7. Anm.

Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen als die Leitung, welche sie (die Natur) auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen« [1]). »Eben darin besteht Philosophie, seine Grenzen zu kennen« [2]). Ist doch die ganze Kritik der reinen Vernunft nichts anderes als die Bestimmung dieser Grenzen, die »den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntnis zurückführt« [3]). Und doch eine Formel: von einem der mathematischen zwar nicht gleichen, aber doch analogen Werte. Zwar »schickt es sich für die Natur der Philosophie gar nicht, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört«, — wie denn der ganze Abschnitt von der ‚Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche' [4]) in dem den Kritizismus charakterisierenden Sinne reinlicher Scheidung zwischen den einzelnen Wissenschaften geschrieben ist [5]). Indessen hat sie (die Philosophie) doch »auf schwesterliche Vereinigung mit derselben (der Mathematik) zu hoffen alle Ursache«. (S. 563). Diese schwesterliche Vereinigung besteht in der gemeinsamen Zugehörigkeit beider als gleichberechtigter Glieder zur Familie der Wissenschaft. Ausser der Transscendentalphilosophie gibt es für Kant nur noch zwei reine Vernunftwissen-

---

1) Kr. d. r. V. 628. — 2) ebd. 557. — 3) ebd. 563. — 4) ebd. 548 ff.

5) Gervinus (G. d. d. D. V 254) hebt mit Recht die Übereinstimmung zweier unserer grossen Klassiker, Kants und Lessings, in dem oben genannten Kennzeichen eines echten Klassizismus hervor. Bei dieser Gelegenheit möchte ich einen Irrtum verbessern, den ich in meiner Neubearbeitung des § 247 von Goedeke's Grundriss 2. Aufl. begangen habe, mit der Behauptung, dass K. selbst Lessing nie erwähnt. In der Abhandlung ‚Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein etc.' (kl. eth. Schr. ed. v. Kirchmann 38) geschieht in einer Polemik gegen Moses Mendelssohn der ‚Erziehung des Menschengeschlechtes' von »dessen Freund Lessing« in beistimmendem Sinne Erwähnung. Ferner wird an einer Stelle der Kritik d. Urteilskr. (S. 146) Lessing neben Batteux als Kritiker des Geschmacks genannt. Religion innerhalb etc. 130 und 166 zeigen Gedankenverwandtschaft mit L., ohne den Namen zu nennen.

schaften: »reine Mathematik und reine Moral«[1]). Kantische Philosophie will gleichbedeutend sein mit Philosophie als Wissenschaft[2]). Dieser Gedanke ist in Kant immer herrschender geworden. Deutlicher schon als die erste Ausgabe der Kritik streben die nachfolgenden Prolegomenen darauf hin. »So hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich — — halten kann«, freilich ein zu »kurzes Ziel« für die »dogmatischen Denker« (§ 31. S. 95), besonders die »jungen«, deren Verstand so gerne metaphysisch umherschwärmt (§ 35. S. 98 f.). »Metaphysik muss Wissenschaft sein, nicht allein im ganzen, sondern auch in allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts«. (S. 161; vgl. überhaupt den Abschnitt ‚Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich'? S. 154—161). Zweierlei weist Kant ab. Fern muss ihr bleiben einmal »das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmassung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht als der Geometrie«; zweitens »die Entscheidung vermittelst der Wünschelrute des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet« (S. 158 f.). Und als Kant vier Jahre später die zweite Ausgabe seiner Kritik d. r. V. in die Welt sandte, beherrscht ihn jener Gedanke bereits so sehr, dass er in der Vorrede zu dieser Ausgabe nicht weniger als zwölfmal die Wendung von dem ‚sicheren Gang (Weg) einer (der) Wissenschaft' gebraucht, jenem »königlichen Wege«, den seine Philosophie statt des bisherigen ‚blossen Herumtappens' sich zu bahnen versuchen wolle: es ist derselbe Gedanke, auf den er von nun an immer wieder und in immer neuen Wendungen (wie z. B. auch am Schlusse seines ethischen Hauptwerks) zurückkommt, und auf den auch die treuesten seiner Schüler,

---

1) Kr. d. r. V. 394, vgl. pr. V. 63: aller wissenschaftliche theoretische Gebrauch der Vernunft gehört entweder zur Philosophie oder zur Mathematik. In Metaphys. d. Sitten S. 26 heissen die moralischen Gesetze »unerweislich und doch apodiktisch, gleich mathematischen Postulaten«.

2) K. Vorländer, Die Kantische Begründung etc., bes. S. 7 f.

wie Fries [1]) verweisen. Wissenschaft aber besteht in der Feststellung und Formulierung von Gesetzen.

Dieser methodische Standpunkt ist, trotz der Verschiedenheit des Gebiets, auch für die Ethik massgebend. Freilich, hier wie dort, darf der Philosoph nicht glauben, die positiven Gesetze aus seiner Brust heraus erzeugen, so zu sagen Luft und Licht konstruieren zu müssen: das war der grosse Fehler der Philosophie des Absoluten. Des kritischen Philosophen wartet vielmehr die bescheidenere, aber auch sichereren Erfolg versprechende Aufgabe, sich an den Bestand der vorhandenen Wissenschaften, d. h. für die Ethik an die Kulturthatsachen, welche von der Ewigkeit der sittlichen Aufgabe Zeugnis ablegen (oben S. 13 f.), zu halten und denselben auf seine Bedingungen zu untersuchen, d. h. für die Ethik die Formel des Sittengesetzes zu entdecken.

Was nun den zu nehmenden Ausgangspunkt betrifft, so hat Herr Professor Deussen in Kiel, einer meiner früheren Lehrer, es in einer Kaisersgeburtstags-Rede [2]), in der er sich als warmen Anhänger von Kants ethischen Grundgedanken bekennt, gleichwohl, im Anschluss an Schopenhauer, getadelt, dass Kant »von dem völlig unbewiesenen Satz ausgehe, dass es ein allgemein verbindliches Moralgesetz geben müsse« [3]). Allein gleich nachher gesteht er selbst zu, dass Kant dasselbe, allerdings erst »hinterher«, als ein ‚Faktum' oder doch ‚gleichsam ein Faktum' der menschlichen Vernunft an zwölf Stellen der Kr. d. pr. V. anerkannt habe. Wir räumen ein, dass Kant vielleicht besser gethan hätte, von jenem Faktum, am besten, analog der transscendentalen Methode seiner Erfahrungslehre, mit Beziehung auf die

---

1) Fries, Neue Kritik der Vernunft p. VIII: »Nur durch ‚Philosophie als feststehende Wissenschaft' können die Vorurteile der Selbstdenker jeder Zeit überwunden werden. Sie muss durch geregelte, scharfe Abstraktion erst ‚Schulsache' werden, wie Mathematik, und »allem Vornehmthun, aller Grosssprecherei und allem Mysteriösen in ihr ein Ende machen«. Man wird an Kants Worte von den ‚Genieschwüngen' und dem ‚vornehmen Ton' erinnert.

2) Der kategorische Imperativ. Kiel 1891. — 3) ebd. S. 9.

sogenannten ‚moralischen Wissenschaften', auch äusserlich und ausdrücklich auszugehen. Indessen abgesehen davon, dass hier immerhin nicht das gleichwertige Faktum exakter Wissenschaften, wie dort, vorlag, war der historische Kant viel zu sehr von den moralischen Gedanken seines Zeitalters erfüllt, als dass er eine ernstliche Anzweifelung der Grundfesten der Ethik für möglich gehalten und demgemäss einen — ausserdem unmöglichen [1]) — Beweis derselben für nötig erachtet hätte. Übrigens findet sich das, was Deussen verlangt, in gewissem Sinne geleistet in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', die ja bekanntlich von der ‚gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis' ihren Ausgang nimmt. In seinem systematischen Hauptwerke dagegen kommt es Kant gerade auf die blosse Formulierung, die Betonung des Gesetzmässigen, Wissenschaftlichen, Unumstösslichen seiner Ethik an. Auf diesen Gesetzes-Charakter ist die ganze Disposition der Kritik der praktischen Vernunft in ihrem ersten Teile zugeschnitten. Deshalb hebt der erste § mit der Definition von Maxime und Gesetz an, verwerfen § 2 und § 3 die materialen praktischen Prinzipien als Gesetze, stellt § 4 die ‚blosse Form' als Kriterium für praktisch-allgemeine Gesetze auf, worauf dann die §§ 5 und 6 in der Gestalt von ‚Aufgaben' bis zu dem Sittengesetze vordringen, das endlich als ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft' in § 7 seine Formulierung erhält. Heutzutage lieben wir in philosophischen Schriften nicht mehr diese der Geometrie nachgeahmte Einkleidung der Hauptgedanken in paragraphierte Definitionen, Lehrsätze, Folgerungen und Aufgaben. Sie lag im Charakter der älteren Zeit — man dürfte von diesem Gesichtspunkte aus Spinoza und Wolf noch viel weniger lesen — und, wie wir bereitwillig zugeben, auch in demjenigen unseres Philosophen. Aber es ist mehr wie das. Es liegt darin vor allem das vorhin hervorgehobene Kantische Streben (das auch die eben genannten Philosophen teilten), die Ethik in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen, die — wenn einmal die Prämissen angenommen — mit ähnlich zwingender Gewalt schliesse wie

1) pr. V. 56; vgl. meine ganze Abhandlung (von 1889).

die Mathematik[1]. Kant hat wohl gewusst und es öfters auch in seinen Werken selbst ausgesprochen, dass man ihm Dunkelheit, Trockenheit und Schulgerechtigkeit vorwerfe, ja er äussert sich sogar einmal mit ironischem Humor über den Vorwurf, dass er »alles seinem Leisten scholastischer Abstraktion anpassen wolle«[2]. Allein gegenüber dem Verlangen nach »seichter« Popularität glaubte er im Interesse systematischer wissenschaftlicher Arbeit an der Forderung einer schulgerechten Entwicklung derselben festhalten zu sollen, die im Gegensatz zu dem geniemässigen Modeton der Zeit allein Dauer verspreche[3]. »Formelle Metaphysik« könne, sagt er einmal gegen Garve, nie populär werden, nur ihre Resultate; auf Kanzeln und in Volksschriften die ‚Schulsprache' zu gebrauchen, sei lächerlich und pedantisch, in der Wissenschaft dagegen müsse auf scholastische Pünktlichkeit, ja Peinlichkeit des Ausdrucks gedrungen werden[4].

Ehe wir jedoch den Gesetzes-Charakter der Kantischen Ethik weiter anderen ethischen Auffassungen gegenüber vertreten, haben wir uns erst wieder dem Zusammenhang von Form und Gesetz zuzuwenden. Weit schärfer noch und verhältnismässig auch häufiger[5] als in der Kritik der reinen tritt in der Kritik der praktischen Vernunft der Charakter des Formalen als des Gesetzmässigen oder noch besser Gesetz gebenden d. i. erzeugenden hervor. Obwohl für den Kenner kaum nötig, da ja das Formale als Grundzug der Kantischen Ethik bekannt ist, mögen doch um der Vollständigkeit willen die wichtigsten Stellen hier Platz finden: Auf »bloss formale Gesetze« des Willens geht von vornherein Kants Ziel (S. 25); praktische allgemeine Gesetze sind nur als solche Prinzipien denkbar, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (S. 31), die blosse Form, nach der jene sich zur all-

---

1) »Die mathematische Evidenz ist das Vortrefflichste, was (nach Platos Urteile) die Mathematik an sich hat«. So Kant, pr. V. 113.

2) Recension von Herders Ideen (kl. eth. Schr. ed. v. Kirchmann) S. 36.

3) Vorr. zur 2. Ausg. d. Kr. d. r. V. S. 29—33.

4) Vorr. zur Met. d. Sitten S. 4 f., vgl. S. 7.

5) Allein auf S. 31—42 kommt nicht weniger als 23 mal ‚formal' oder ‚Form' vor.

gemeinen Gesetzgebung schicken, macht sie dazu (32). Die blosse gesetzgebende Form ist Bestimmungsgrund des Willens (33. 34 mehrmals). Der reine Wille wird durch die blosse (auch: objektive) Form des Gesetzes als bestimmt gedacht (37). Die Allgemeinheit der Gesetzgebung macht das Prinzip der Sittlichkeit zum formalen obersten Bestimmungsgrund des Willens (38). Das alleinige Prinzip der Sittlichkeit besteht in der Bestimmung durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form (39). Die Notwendigkeit des Sittengesetzes kann bloss in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen (40). Die Vernunft bedarf der Form der Allgemeinheit als Bedingung, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Giltigkeit eines Gesetzes zu geben (41). Besonders bedeutsam und noch später zu verwerten endlich: Die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen (ebd.); vgl. weitere Stellen S. 42. 50. 77. 78. 97. 132. — Kurz: »das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft, nach welchem die blosse Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muss«, wird als »das einzig mögliche« und »überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurteilung, als auch in der Anwendung auf den menschlichen Willen — taugliche« erklärt (S. 51).

Der Zusatz »bloss«, der sich so häufig mit ‚Form' oder ‚gesetzgebende Form' verbunden findet, beweist, dass Kant sich des Neuen, Eigenartigen seines formalen Moralprinzips sehr wohl bewusst war, aber gerade hierauf den Nachdruck legte. Dass »die Sache befremdlich genug sei und ihresgleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht habe«, gesteht er selbst zu (S. 37). Allein der Begriff der formalen praktischen Gesetzgebung wird fortan, auch in anderen Kantischen Schriften, festgehalten, so in der für den Zusammenschluss des Kantischen Systems besonders wichtigen Einleitung zur Kritik der Urteilskraft. Und in der Vorrede zur ‚Tugendlehre', die Kant zwölf Jahre nach seiner ersten bedeutenderen ethischen Schrift, neun Jahre nach seiner systematischen Ethik, also doch wohl im Hinblick auf

das fertige (ethische) System schrieb, findet sich geradezu der Ausdruck, dass die Ethik von der Form desselben (sc. des Willens) d. i. dem Gesetz auszugehen habe[1]).

Die formale im Gegensatz zur materialen = eudämonistischen Ethik.

Als solche gesetzsuchende und gesetzerzeugende Wissenschaft tritt die formale Ethik in den schärfsten Gegensatz zur materialen. Was stellt sich hier, auf dem Gebiete des Wollens, als die Materie dar, von der die Form sich befreien, welche ihrerseits von der Form sich durchdringen lassen muss? »Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird« [2]). Tritt dieser als Bestimmungsgrund des Willens auf, so kann sein Verhältnis zum wollenden Subjekte kein anderes sein als das der Lust. Damit ist aber jede Möglichkeit eines ethischen Gesetzes abgeschnitten, denn Lust ist das Allerindividuellste, Veränderlichste und Unbestimmteste [3]), was es geben kann; und selbst eine Einhelligkeit aller »endlichen vernünftigen Wesen« in diesem Lustgefühl »wäre doch nur zufällig« und »hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird« [4]). Daher die von den meisten rigoristisch gescholtene Strenge, mit der Kant alle materialen Motive für das sittliche Wollen abweist. Aus diesem Grunde heisst die Unterscheidung und Reinhaltung der Sittenlehre von der Glückseligkeitslehre, auf welche letztere alle materialen praktischen Prinzipien hinauslaufen (Lehrsatz II), »die erste und wichtigste Beschäftigung der reinen praktischen Vernunft, in der sie so pünktlich, ja, wenn es auch hiesse peinlich verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte« [5]). Daher wird die Lust auch

1) Met. d. S. S. 207. — 2) pr. V. 23. — 3) vgl. Grundlegung 40 f. — 4) pr. V. 30.

5) pr. V. 112. Dieselbe Beziehung auf die Methode der Mathematik wiederholt sich eine Seite später: das materiale Prinzip würde der Ethik ebenso sehr allen sittlichen Wert rauben, »als empirische Beimischung

in ihren feinsten Gestalten, den geistigsten Freuden und Ergötzungen, von der Schwelle der formalen Ethik abgewiesen. Das wäre gerade so, »als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben« [1]). Auch edle Wallungen, erhabene Schwärmereien, ja die Lust an dem Sittengesetze selbst, falls sie als Bestimmungsgrund gedacht werden sollte, thun, wenn auch nur in der »mindesten Beimischung«, der Stärke und dem Vorzuge des Gesetzes Abbruch, »so wie« — und nun haben wir wiederum den Hinweis auf die mathematische Methode zu verzeichnen — »das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet« [2]). »Reize und Rührung« werden schon auf ästhetischem Gebiete von dem reinen d. i. formalen [3]) Geschmacksurteile aufs nachdrücklichste abgewiesen [4]), — um wie viel mehr müssen sie es auf dem ethischen! Ja selbst das sogenannte moralische Gefühl, das zeitweise eine nicht unwichtige Rolle in der Geschichte der Philosophie gespielt hat, ist trotz all' seiner Wärme, prinzipiell genommen, nur Eudämonismus. Die Freude, die der sittlich Handelnde über sein Thun empfindet, ist nur Folge, Begleiterscheinung des letzteren, »kein Richtmass, sondern subjektive Wirkung« [5]). Sie soll zwar »bestmöglichst kultiviert«, darf aber nie »als Grund untergelegt« werden: da sonst das Gesetz selbst »gleichsam wie durch eine falsche Folie herabgesetzt und verunstaltet« [6]), die moralische Gesinnung »in ihrer Quelle verunreinigt« [7]) werden würde. Denn alles Gefühl ist schliesslich doch »sinnlich« [8]) und »jederzeit physisch« [9]). Dieser stark her-

---

zu geometrischen Grundsätzen alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Platos Urteile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht (!), aufheben würde«.

1) ebd. 27. — 2) ebd. 28. — 3) Kr. d. Urteilskraft 70: Das Reine ..... gehört bloss zur Form. — 4) ebd. S. 68 ff. — 5) Grundl. 91; vgl. kl. Schr. 106 f. — 6) pr. V. 141. — 7) ebd. 108; vgl. Met. d. S. 207. — 8) ebd. 92.

9) Met. d. S. 207 vgl. 206. — Fast wie eine Vorausahnung von

vortretende Grundzug der Kantischen Ethik hat ihr bekanntlich den Vorwurf des Rigorismus oder gar den eines mönchischen Charakters zugezogen, und zwar nicht bloss von ganz anders gearteten Naturen, wie Goethe, sondern auch von sonst warmen Anhängern, wie Schiller[1]). Unsere spätere Darstellung wird ergeben, ob die formale Ethik diesen Vorwurf verdiene. Hier ist nur darzulegen, weshalb bei Begründung des Sittengesetzes so ‚rigoristisch' oder vielmehr konsequent verfahren werden muss. Die trockene Strenge des kategorischen Imperativs, von welcher der Herbartianer Hartenstein[2]) spricht, war eben notwendig, damit er »die aus dem Juppiterhaupte der praktischen Vernunft unmittelbar hervorgetretene gewappnete Athene« bleibe. Stets wird es sich als unmöglich erweisen, das Angenehme, das Glück, das Nützliche aus ihren eigenen Begriffen heraus, etwa wie Schuppe[3]) es versucht, in allgemein-giltiger Weise zu bestimmen. Dabei käme vielmehr, wie Steinthal mit treffendem, wenngleich starkem Ausdrucke bemerkt[4]), nur eine »Casuistik der Wollüste« heraus. Die Ethik sucht vielmehr das für alle Zeiten Giltige, das für alle Vernunftwesen Notwendige. Und die Frage, ob das eudämonistische — Kant würde sagen: das materiale oder pathologische — Prinzip seinen letzten Zweck, die höchste dauernde Lust auf Erden, erreichen

---

Herbarts aesthetischer Ethik klingt Kants Wort von dem ‚unthätigen Wohlgefallen' des Geschmacks, von dem »in einer praktischen Philosophie nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein« könne (Einl. in d. Met. d. S. 10 f.).

1) Diese historische Thatsache scheint mir trotz Cohen (Kants Begründung der Ethik S. 288 und neuerdings in Kants Begr. der Aesthetik 120) aus Schillers Aeusserungen hervorzugehen (vgl. u. a. die Briefe Schillers an Goethe v. 22. Dec. 1798 und 2. Aug. 1799). Allerdings ist bei S. ein deutliches Schwanken wahrnehmbar; vgl. z. B. die auf der folgenden Seite (28) angeführte kräftige Stelle aus dem 24. der ästhetischen Briefe. Da wir auf die Rigorismus-Frage bei Gelegenheit in einem besonderen Aufsatze einzugehen gedenken, verzichten wir an dieser Stelle auf weitere Ausführungen.

2) Hartenstein, ethische Grundbegriffe 65.

3) Schuppe, Ethik und Rechtsphilosophie. 1881.

4) Steinthal, allgemeine Ethik. 1885. § 24.

kann oder nicht, ist eine Frage, die der in seinem Ursprunge und nach seinem Prinzip dem Hedonismus verwandte Pessimismus berechnen mag; die Ethik hat daran gar kein Interesse[1]). Denn ihr Ideal ist ein Ideal der Vernunft, das der Glückseligkeit ein solches der Einbildungskraft[2]). In diesem Sinne spricht sich fast noch schärfer und eindringlicher als Kant selbst Schiller, der Dichter des Ideals, im vierundzwanzigsten seiner ästhetischen Briefe aus: »Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstande haben, — — sind bloss ein Ideal der Begierde, wobei der Mensch auch die glückliche Beschränktheit des Tages verliert«. (S. W. XII 106).

Formale und psychologische Ethik überhaupt.

In einen ebenso scharfen Gegensatz wie zur eudämonistischen, tritt Kants ethischer Formalismus zu jedweder Art psychologischer Ethik überhaupt oder, wie er selbst einmal sagt, zu den ‚gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen, die insgesamt den Mechanismus der Naturnotwendigkeit zu Grunde legen‘[3]). Sind auch Stellen wie diese, in denen der Gegensatz transscendental — psychologisch mit bestimmten Worten bezeichnet wird, nicht zahlreich, so ist derselbe doch überall latent vorhanden[4]), wie denn im Grunde ja auch schon die eudämonistische nur eine Unterart der aus psychologischen Prinzipien abgeleiteten Ethik war. Da wir bereits in unserer Abhandlung über ‚die Kantische Begründung des Moralprinzips‘ den Standpunkt der transscendentalen Methode gegenüber der gesamten empirisch-psychologischen Ethik vertreten haben, beschränken wir uns hier auf einige ergänzende Ausführungen.

Kant und wir mit ihm verkennen keineswegs den bedeutenden Wert der Psychologie für die Ethik, wohl aber lehnen

1) vgl. Steinthal a. a. O. 54. — 2) Grundleg. 41. — 3) Kl. eth. Schr. I 110.
4) vgl. Cohen, Ethik S. 135 und die dort angeführten Stellen aus Kant, ausserdem pr. V. 6, 117 u. a.

wir die erstere als Basis für letztere ab. Nicht das darf Gegenstand der ethischen Untersuchung sein: wie das ethische Denken im Menschen entstehe — damit trieben wir eine (wenn auch für die Ethik noch so wertvolle) Psychologie, Anthropologie — sondern, was es in seiner Eigenart und Gesetzlichkeit bedeute: der Anthropologie wird daher die Anthroponomie nachdrücklich entgegengestellt [1]). Dass auch das reine d. i. ethische Wollen eben ein Wollen ist, dass es als solches neben dem Vorstellen und Empfinden in der Seele entsteht und sich entwickelt, ist eine Binsenwahrheit, welche die stillschweigende Voraussetzung jedes Philosophierens auf diesem Gebiete bildet. Kann doch aus ebendemselben Grunde die Ethik der psychologischen Termini nicht entbehren, da eben psychische Erzeugnisse ihr Material sind, und Kant selbst hat, nach dem Zugeständnis eines so energischen Verteidigers wie Cohen [2]), dadurch dass er »von seinem erkenntniskritischen Unternehmen ergriffen, die Sprache der Psychologie ohne Vorsicht gebrauchte, an manchen Stellen das Verständnis seiner Sache erschwert oder gar verhindert«. Allein, wie wir schon in unserer vorigen Abhandlung bemerkten: ein Anderes ist das Arbeitsmaterial, ein Anderes die Arbeitsmethode. Selbst wenn sich z. B. der Gedanke des unbedingten Sittengesetzes an einer Lusterfahrung erzeugt hätte, so wäre doch diese Frage seiner psychologischen Entstehung für die Ethik ganz gleichgiltig; denn erst mit jenem Gedanken ist, wie Herrmann [4]) in echt transscendentalem Sinne bemerkt, wirklich Ethik vorhanden.

Der Vermengung von Ethik und Psychologie sind auch Herbart und seine Anhänger mit Entschiedenheit entgegengetreten. Herbart erklärt als »gänzlich gleichgiltig für das Geschmacksurteil jeden Aufschluss, der gleichsam den Mechanismus des Urteils enthüllte« und hält mit Nachdruck den psychologischen Ethikern entgegen, dass »bei allen ihren Forschungen nach der Quelle und dem Ursprunge des Willens keine Würde desselben erreicht werde« [5]), wie er denn überhaupt das ethische Sollen energisch betont. Und Hartenstein weist in seiner

1) Met. d. Sitten 242. — 2) Theorie d. Erfahrung 147. — 3) S. 10. — 4) a. a. O. 159. -- 5) Herbart, Allg. prakt. Philosophie 17.

‚Geschichte der ethischen Grundbegriffe' auf den Gegensatz Kants zu allen Vorgängern in dieser Beziehung hin. »Von Aristoteles bis Kant ist nichts gewöhnlicher, als dass man der Ethik durch Nachweisung der verschiedenen Triebe, Neigungen, Begierden ihren Inhalt zu geben versuchte und sie so mit Lehrsätzen aus der Psychologie anfüllte«[1]. — »Die Untersuchungen der Psychologie sind also für die Aufstellung (nicht Anwendung) der ethischen Ideen vollkommen bedeutungslos«. Ebenso könnte Kant reden, vorausgesetzt dass man für die ethischen ‚Ideen' das ethische ‚Gesetz' einsetzt. Dass dennoch selbst Herbart von der psychologischen Denkweise nicht völlig loszukommen vermag, zeigt nicht am wenigsten seine Verkennung des Kantischen a priori, deren wir, ohne uns im übrigen auf die weitverzweigte a priori-Frage näher einzulassen, hier mit einigen Worten gedenken wollen[2]. Herbart identifiziert nämlich Kants ethisches a priori stillschweigend mit dem Ursprünglichen im Sinne des ‚Uranfänglichen', um dann gegen dieses ‚uranfängliche', ‚zeitlose' Wollen seine Angriffe zu richten'[3]. Das praktische a priori Kants hat aber, so wenig wie das theoretische, mit der Zeit etwas zu thun; das Gesetz erkennt keinen Zeitunterschied an[4]. Das ‚Ursprüngliche' wird vielmehr von Kant einmal definiert als das ‚zur Möglichkeit eines Wesens notwendig Gehörige', und die Merkmale des Strengnotwendigen und Unbedingt-allgemeinen sind es, die das a priori wie das Gesetz kennzeichnen[5]. Diese ganze Zeit- und Ursprungsfrage liegt ausserhalb des transscendentalen Interesses. Desgleichen berührt die vielumstrittene Frage des Angeborenen oder Erworbenen den Transscendental-Philosophen nicht, dem es bloss um die Systematik des Gesetzes zu thun ist[6]. Das

1) a. a. O. 89.

2) Im übrigen wird auf Herbart noch später zurückzukommen sein, vgl. S. 46 ff.

3) bes. S. W. IX 282 ff.

4) pr. V. 119. Über den Gegensatz von Vernunft- und Zeitursprung vgl. u. a. auch Kants Religion innerhalb etc. S. 40 ff.

5) Grundleg. 38 u. oft.

6) Auch bei Zeller (Abh. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1879. S. 1—32) findet sich (S. 17) noch das Missverständnis des Kantischen a priori als

a priori bedeutet auch auf ethischem, wie auf theoretischem und ästhetischem Gebiete [1]) das Unableitbare in methodischem Sinne, soweit es sich in Gestalt eines Gesetzes, hier des Sittengesetzes, feststellen lässt. So hat es denn auch keinen wissenschaftlichen Wert, wenn man noch weiter nach einem a priori dieses a priori sucht, das uns ‚unser Selbst', ‚unser tiefstes, an sich seiendes Wesen' enthüllt, wie Deussen meint [2]). D. will »tiefer« als Kant in die »metaphysischen Abgründe unseres eigenen Wesens« hinabsteigen, in denen »der göttliche Quell des kategorischen Imperativs sprudelt« (S. 13). Die Quelle desselben fliesse nicht aus der Vernunft, sondern ruhe »in den letzten Tiefen unseres Wesens **d. h.** im Willen« (S. 17), der den »Untergrund unseres Inneren« im Gegensatz zu dessen »intellektueller Oberfläche« bilden soll (S. 14). Der kategorische Imperativ könne zwar, gesteht D. zu, »an das Licht der Vernunft emporgezogen, zu einem Vernunftgesetze in Kantischer Form sich gestalten«, aber ebenso gut »ohne deutliches Bewusstsein« als sittlicher Takt, Entsagung, Liebe, heilige Leidenschaft erscheinen« (S. 13 f.). — Keine Frage! aber was ist mit allen diesen sehr anregenden und sehr warmherzigen Betrachtungen der Philosophie als Wissenschaft gedient? Als solche muss sie doch gerade das Bestreben haben, das Sittengesetz aus jenen »dunkeln, geheimnisvollen Tiefen« eines undeutlichen Bewusstseins zum ‚Lichte der Vernunft' — dem einzigen, welches wir nach Deussen selbst (S. 13) haben — ‚emporzuziehen'. Dass andererseits Kant die Tiefen des Sittlichen nicht verschlossen geblieben sind, wird Deussen nicht bestreiten, der Kants berühmte Apostrophe an die Pflicht »eine der schönsten und tiefsinnigsten Stellen« nennt, »die je von Menschenhänden geschrieben sind« (S. 18) und in ihr die Antwort findet auf seine Kernfrage: Welches ist der letzte Grund des Moralischen in uns? (vgl. S. 17 ff.). Auch Kant hat die Unergründlichkeit des

des Angeborenen, das doch schon »durch Lockes unwiderlegliche Bestreitung der angeborenen Ideen« aus der Welt geschafft sei. — Ebenso bei Deussen a. a. O. S. 11 f.

1) vgl. die schon oben erwähnten Cohen'schen Werke.

2) a. a. O. S. 13 ff.

kategorischen Imperativs an hervorragender Stelle, am Schlusse seiner ersten ethischen Schrift, mit den Worten gekennzeichnet: »Wir begreifen nur seine Unbegreiflichkeit«. Aber er vermeidet es, als Basis seiner Methode unbestimmte Ausdrücke wie ‚Wesen', ‚Natur' des Menschen zu gebrauchen, mit denen wir uns nur zu leicht in die psychologische Empirie verlieren, die doch D. an anderer Stelle selbst abweist, wenn er die Moral als »unergründlich für das Senkblei der bloss empirischen Beobachtung« anerkennt (S. 6), abgesehen davon, dass wir uns dabei in einem Zirkel drehen, denn wir legen in das ‚Wesen', in die ‚Natur' das erst hinein, was wir daraus ableiten wollen (das Sittliche) [1]. Die heilige Leidenschaft, die entsagende Nächstenliebe stehen auf einem ganz anderen Blatte, dem der angewandten Ethik. Die Philosophie als Wissenschaft hat aber — mindestens zunächst — nur die reine Ethik zu begründen und zu diesem Behufe die methodische Seite der Frage herauszugreifen. So sind wir auf einen weiteren Gegensatz gekommen, der den Kern der transscendentalen Methode betrifft, in Wahrheit allerdings nur den alten Gegensatz ‚formal-material' in neuer Form darstellt, nämlich denjenigen:

Reine und angewandte Ethik.

Schon Plato wird von Aristoteles wegen seiner reinen Ethik angegriffen. Wir wollen die Auswüchse der platonischen Ethik nach ihrer angewandten Seite hin, die in gewissen Verhältnissen des antiken Lebens ihre Erklärung finden, keineswegs verteidigen: die Kongenialität Platos und Kants liegt in der erkenntnistheoretischen Begründung der Ethik. Wenn Hartenstein bei Plato den Hinweis auf

1) Denselben logischen Fehler weist Herrmann (a. a. O. 87 f.) den von Kant gelernt haben wollenden Theologen Biedermann und Lipsius nach; selbst für das ‚subjektive' Gebiet der Religion verwirft H. mit Entschiedenheit die Ableitung aus dem ‚Wesen' des Menschen, indem er die Einbildung widerlegt, »eine Wahrheit, welche gelten soll, werde als solche erwiesen, indem man die psychischen Vorgänge aufdeckt, in denen sie faktisch gilt«.

den Inhalt des Guten vermisst, was das Gute sei — er »bleibt immer bei den formalen Merkmalen«[1]) —, so ist das derselbe Formalismus, den man Kant stets vorwirft. Für beide, Plato und Kant, ist eben, wie wir schon früher darzulegen versucht haben[2]), die Stellung der erkenntnistheoretischen Frage nach der Realität und Gewissheit des Sittlichen die Kernfrage. Dem gegenüber tritt bei Aristoteles die bewusste Abwendung von der reinen (formalen) zur angewandten Ethik aufs deutlichste hervor. »Nicht damit wir wissen, was die Tugend ist, forschen wir, sondern damit wir Gute werden, da sie sonst nichts nütze wäre«. So lässt sich dieser ‚Praktiker'[3]) im Gegensatz nicht bloss zu Plato, sondern auch zu dem ersten Ethiker überhaupt, Sokrates, im zweiten Buche seiner ‚Nikomachischen Ethik' (zu Anfang) vernehmen. Sein Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln. Die (platonische) Idee des Guten lehnt er ab. Denn »gesetzt auch, es gäbe ein Gutes, so wäre es doch für den Menschen weder ausführbar noch erreichbar; nur ein solches aber wird (sc. von uns) gesucht«[4]). Er will sich daher ausdrücklich anf die »Umrisse der Wahrheit«, auf das ‚ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ' (‚in der Regel') beschränken. Seine ethische Hauptfrage ist die nach dem höchsten Gute, seine höchste Wissenschaft die Politik. Die aristotelische Ethik beginnt mit dem, womit die Kantische endigt: dem Zwecke. Endzweck aber ist ihm die Eudaimonie, denn »Vernunft und Tugend erstreben wir zwar auch an sich, aber auch« — so zwiespältig! — »um der Glückseligkeit willen, die wir durch sie zu erreichen hoffen«. Diese aber (die Eudaimonie) wählt keiner um anderer Dinge willen; sie ist die wahre Autarkie (Selbstgenügsamkeit), der Zweck alles Handelns (c. 5), ja »das Prinzip und der Grund

---

1) a. a. O. 47.

2) s. meine Programm-Abhandiung S. 7: vgl. dazu Cohen, K. B. d. Ethik S. 1–4, 151 f. u. a.

3) Aristoteles ist der Urheber des hässlichen Gegensatzes von Theorie und Praxis; vgl. dagegen Kants Abhandlung ‚Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'. 1793.

4) Nic. Eth. I 4, p. 1096 B fin.

alles Guten« (c. 12) und besteht in »der mit Tüchtigkeit verbundenen Selbstthätigkeit der Seele in einem vollkommen ausreichenden Leben« (c. 6), zu welchem letzteren denn auch äussere Güter (Gesundheit, Freunde, Ansehen, gute Kinder) notwendig sind, »weshalb einige die Eudaimonie (Glückseligkeit) gleichsetzen mit Eutychie (glücklichem Schicksal)« (c. 9). Besagte *ἐνέργεια καὶ ἀρετὴ* ist das Sicherste und Bleibendste auf Erden, bleibender als die Wissenschaften! (c. 11). Lassen wir die psychologischen Wahrheiten bei Seite, die in diesem Glückseligkeitsideale liegen, so bleibt als selbständiges Prinzip nur die Selbstthätigkeit (Energie). Gewiss ist, das sagen auch wir, dies Prinzip von Wert gegenüber der epikureischen Lust des Geniessens und Besitzens; auch wir halten es mit dem bekannten Worte des grossen Wahrheitsuchers Lessing: »Der Besitz macht den Menschen ruhig, träge, stolz, und nur im Nachforschen erweitern sich alle seine Kräfte«, um dessentwillen ihn Gervinus einmal[1]) als den Vertreter der ‚protestantischen Stoa', dem ‚epikureischen Christianismus' Lavaters und seiner katholisierenden Richtung gegenüberstellt. Aber auf diesem Wege, durch das Prinzip der Selbstthätigkeit allein — und wäre es auch von Fichtes edler Energie noch so sehr metaphysisch vertieft und sittlich geläutert — lässt sich nimmermehr das Notwendige, Allgemeine, Gesetzmässige finden, welches doch die conditio sine qua non einer wissenschaftlichen Ethik bleibt. Aristoteles' Ethik ist denn auch eingestandenermassen eine psychologische. Sein Ideal, der *πολιτικός*, muss vor allem Psychologie verstehen (c. 13). Bei ethischen Handlungen darf nichts Feststehendes verlangt, sondern muss auf den einzelnen Fall gesehen werden (Buch II, c. 2), und »nicht wenig, sondern gar viel oder vielmehr alles macht es aus, wie man von Jugend auf gewöhnt oder erzogen worden ist« (II 1, fin.). Unstreitig alles gute psychologische Wahrheiten, die auch Kant an ihrem Orte (z. B. in der Pädagogik) auszusprechen kein Bedenken trägt und an denen wie an praktischen Anregungen mancherlei Art Aristoteles bekanntermassen reich ist, aber — keine Philosophie als Wissenschaft. Vielmehr ist die reine, erkenntnis-

1) a. a. O. V 307 f.

theoretisch begründete Ethik seines Lehrers Plato von ihm missverstanden und verlassen worden zu Gunsten einer eudämonistisch und psychologisch gerichteten, ‚angewandten' Sitten-, besser Güter- und Glückseligkeitslehre.

Auch die weitere Entwicklung der antiken Philosophie, in Stoa und Epikureismus nebst ihren Verzweigungen, hat, bei aller kultur- und sittengeschichtlichen Bedeutung, in diesem methodischen Punkte keine wesentliche Änderung gebracht. Die Ethik war und blieb, wenn der unlogische Ausdruck erlaubt ist, eine bloss angewandte: woher denn auch wohl der Kantische (von dem unseren abweichende) Wortgebrauch der ‚Ethik' als Tugendlehre stammt [1]). Sie bedeutete, wie schon Kant richtig bemerkte [2]), die Lehre vom höchsten Gute, und es handelte sich, wie er eben so richtig hervorhebt [3]), bei Stoikern und Epikureern schliesslich nur um die verschiedene Rangordnung der Begriffe Tugend und Glückseligkeit.

Die Scholastik hat eine selbständige Auffassung und Begründung der Ethik überhaupt nicht versucht [4]). Aber auch in der neueren Philosophie finden sich vor Kant keine oder doch nur sehr schwache Ansätze in der von uns bezeichneten Richtung [5]). Mochte das ethische Prinzip mit Montaigne in die Erziehung, mit Mandeville in die bürgerliche Verfassung, mit Hutcheson und den Engländern in das moralische Gefühl

---

1) vgl. Einl. z. Tugendlehre S. 210.

2) pr. V. 130 f., vgl. 151 ff. Nur dehnt er diese Behauptung, nach unserer Meinung irrig, auf die ganze alte Philosophie aus, während mindestens Plato (dessen Ethik K. nicht beachtet zu haben scheint), auszunehmen wäre.

3) pr. V. 133 ff.

4) Denn die Anläufe Abälards u. a. freierer Geister sind doch zu schüchtern, um die obigen Attribute zu verdienen.

5) Einen solchen haben wir z. B. in der gesamten Geschichte der englischen und französischen Moralphilosophie nur bei Bayle entdecken können, der von der Notwendigkeit einer Wissenschaft der Moral und deren Gesetzen redet, die er auf das Gewissen gründet; eine Analogie mit Kant ist auch insofern vorhanden, als auch Bayle Freiheit des Willens und Naturnotwendigkeit vereinbar findet (Franz Vorländer a. a. O. 565 ff.).

(s. oben S. 26), mit Leibnitz-Wolf in die Vollkommenheit, mit den Theologen in den Willen Gottes gesetzt werden, alle diese ‚materialen Bestimmungsgründe der Sittlichkeit', die Kant auf seiner bekannten Tafel zusammenstellt [1]), kennen keinen Unterschied einer reinen (formalen) und angewandten (materialen) Ethik, weil sie eben nur für die letztere, nicht für eine erkenntnistheoretische Begründung, nicht für ein selbständiges Gesetz interessiert sind.

So ist denn Kant auch auf ethischem Gebiete der Kopernikus gewesen, der die bis dahin übliche Methode umkehrte und mit der grundlegenden Unterscheidung von reiner und angewandter Ethik die naturgemässe Aufeinanderfolge herstellte: dass die Begründung nicht der Anwendung zu entnehmen sei, sondern derselben vorherzugehen habe. Wie klar Kant bereits im Jahre 1781 über diesen Punkt gedacht hat, geht aus einer Stelle in der Einleitung zur transscendentalen Logik hervor. Nachdem er dort seine Unterscheidung zwischen reiner und angewandter Logik begründet, von denen eigentlich nur erstere allein Wissenschaft sei, »obzwar kurz und trocken und wie es die schulgerechte Darstellung erfordert«, »auf die Psychologie gar keinen Einfluss hat«, fährt er fort: »Zu ihr (sc. der angewandten) verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloss die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben so wohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf« [2]). Also nur die reine, von psychologisch-empirischen Prinzipien unberührte Ethik, welche die sittlichen Gesetze aufsucht und feststellt, hat Anspruch auf den Titel einer ‚wahren und demonstrierten Wissenschaft'. In ähnlicher Weise, wie hier in Analogie mit der Logik, führt vier Jahre später die ‚Grundlegung' diese fundamentale methodische Unterscheidung — das alleinige

1) pr. V. 49. — 2) Kr. d. r. V. 79.

Thema ihrer Vorrede — mit Beziehung auf die Naturwissenschaft aus. Die sittliche Weltweisheit (Ethik) habe wie die natürliche (Physik) ihren empirischen Teil, weil sie »dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muss — —, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht« (Vorr. S. 3 f.). Aber nur der rationale oder reine Teil verdiene eigentlich den Namen ‚Moral' oder, wie es an anderer Stelle [1]) methodisch schärfer ausgedrückt ist, ‚Anthroponomie', während der empirische ‚praktische Anthropologie' heissen könne. Kant stellt sodann die ausdrückliche Frage: »ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern«, und ob es nicht »von der äussersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten u. s. w.« (S. 5), da alle Moralphilosophie »gänzlich auf ihrem reinen Teil beruhe« (S. 6), während »die Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden« (S. 7). So sehr nun auch die Notwendigkeit des Vorangehens einer reinen Philosophie (Metaphysik) der Sitten hervorgehoben wird, damit nicht »ein ekelhafter Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen zum Vorschein komme, daran sich schale Köpfe laben« (S. 30), wird doch andererseits auch betont, dass »alle Moral zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf« (S. 33). Auch auf das praktische a priori lässt sich daher mutatis mutandis anwenden, was Kant einmal in Bezug auf das theoretische sagt: »Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf als lediglich zum Erfahrungsgebrauch« [2]). Übrigens sollten schon Kants zahlreiche eigene Schriften auf dem Gebiete der angewandten Ethik ihn vor dem Verdachte bewahren, als ob er mit der reinen oder formalen Ethik das ganze ethische Gebiet zu erschöpfen gemeint habe. Nur ist die Begründung von der Anwendung mit methodischer Schärfe zu unterscheiden und — muss ihr vorangehen. Die

---

1) Met. d. S. 242. — 2) Kr. d. r. V. 221.

praktische Vernunft nimmt daher den entgegengesetzten Weg wie die theoretische. »In der gegenwärtigen Kritik«, sagt er am Schlusse der Einleitung zu derselben [1]) »werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der spekulativen Vernunft von den Sinnen anfangen und bei den Grundsätzen endigen mussten«. Erst dadurch, dass wir den Gedanken des Sittengesetzes denken, gewinnen wir ein Recht, von sittlichen Erfahrungen zu reden [2]). Dass Kant die Formulierung des Gegensatzes einer reinen und einer angewandten Ethik oder, wie er sich meist ausdrückt, Metaphysik der Sitten einer-, moralischer Anthropologie andererseits auch in seinen späteren ethischen Schriften festgehalten hat, bezeugen mehrere Stellen aus seiner ‚Metaphysik der Sitten'. Wir heben nur die wichtigste derselben in längerer Ausführung aus, weil sie uns in ihrer Deutlichkeit weiterer Darlegungen überhebt [3]). »So wie es in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss: so wird es auch eine Metaphysik daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen« — wohlgemerkt! — aber nur, »um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen wird. — — Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden. Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Er-

1) pr. V. 16. — 2) vgl. Herrmann a. a. O. 163. — 3) Met. d. S. 15 f.

fahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muss, weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden«. Wir schliessen die Kantischen Ausführungen über dies Thema mit einer Stelle aus der ‚Tugendlehre' [1]), die uns zugleich auf die Verwandtschaft des berührten mit unserem ursprünglichen Gegensatze ‚formal-material' zurückführt. Dort heisst es von der Anwendung des Tugendprinzips (»dem Formale nach«) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (»das Materiale«): die Metaphysik der Sitten habe durch genannte »Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen«. Diese Anwendung könne gar keinen Teil oder Abschnitt der reinen Ethik bilden, sondern derselben »nur angehängt werden«, gehöre aber gleichwohl »zur Vollständigkeit der Darstellung des Systems«.

Man sollte glauben, diese klare und methodisch-systematisch so fruchtbare Unterscheidung hätte zahlreiche Anhänger finden müssen unter den selbständigen Köpfen der nachkantischen Philosophie. Allein wir wüssten nur den Dichter-Philosophen zu nennen, der im achten seiner ästhetischen Briefe — freilich nicht in systematischer Form, darum aber nicht weniger kantisch — sich ausspricht: »Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt: vollstrecken muss es der mutige Wille und das lebendige Gefühl« [2]). Sonst finden sich wenige Spuren von Einwirkung im transscendentalen Sinne. Im Gegenteil, die zur sicheren Begründung der Ethik notwendige Scheidung derselben in einen reinen und angewandten Teil wurde vielfach als Zerreissung eines zusammengehörigen Ganzen aufgefasst, es wurde behauptet, die reine

1) Met. d. S. 322. — 2) Schiller S. W. Cotta XII 29.

(formale) Ethik Kants stehe gewissermassen in der Luft und lasse keinen Übergang zur ‚realen' Welt der Wirklichkeit zu.

Fichtes Sittenlehre scheint sich freilich hier und da von der Kantischen Auffassung nicht allzu weit zu entfernen, so in der an Kant anklingenden Stelle: »Das vernünftige Wesen bestimmt sich durch den lediglich formalen und von ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens« [1]). Damit stimmt die Einteilung seines »Systems der Sittenlehre« in die drei Hauptstücke: 1) Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (S. 13—62), 2) Deduktion der Realität und Anwendbarkeit desselben (63—156), 3) Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit (157—365), von denen das dritte zunächst die ‚formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen', sodann das ‚Materiale des Sittengesetzes oder systematische Übersicht unserer Pflichten' behandelt. Auf die Unterscheidung eines reinen und angewandten Teiles der Ethik weist auch die weitere Stelle hin: »Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloss Metaphysik der Sitten, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine Sittenlehre, welche reell sein muss« [2]). Allein nicht bloss der Zusatz zu formal: ‚und leer' und der falsche Gegensatz zu ‚reell' deutet bereits die Kluft der Anschauungen an, sondern noch mehr der ganze Zusammenhang der Stelle. Man braucht kurz zuvor [3]) nur zu lesen: »Mein Trieb als Naturwesen« und »meine Tendenz als reiner Geist« seien vom transscendentalen Standpunkte (nämlich Fichtes) aus »ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert«, nur werde er »angesehen von zwei verschiedenen Seiten«, je nachdem man sich nämlich »als Subjekt oder als Objekt, Reflektierendes oder Reflektiertes« betrachte, — so fühlt man, von Kant herkommend, schon instinktiv, dass man bei Fichte in eine total andere philosophische Luft, Denk-, ja auch Schreibweise hineingerät, in diejenige des ‚Urhebers der von keiner Inhaltsrücksicht gebundenen philosophischen Romantik' [4]). So sehr Fichtes Ethik ihren tiefen

---

1) Fichte, System der Sittenlehre. S. W. IV 1—365. — S. 155.

2) ebd. S. 131. — 3) S. 130. — 4) So wird Fichte zutreffend von Cohen (Kants Begr. d. Aesthetik S. 343) bezeichnet.

Impulsen wie ihrer sittlichen Wucht nach der Kantischen blutsverwandt ist, so weit liegt sie wissenschaftlich von ihr ab. Wem die Wissenschaft der Moral in nichts anderem besteht als in der Deduktion des sittlichen Prinzips aus der absoluten Ichheit [1]) oder der reinen Selbstthätigkeit [2]), wemzufolge sie nur ‚aus den Sätzen der Wissenschaftslehre', d. h. der allgemeinen spekulativen Philosophie zu deduzieren ist, — der treibt, trotz alles Zurückgehens auf oder vielmehr wegen seines Ausgehens von einem unableitbaren Absoluten nichts weiter als psychologische Ethik, deren Methode der transscendentalen (in Kantischem Sinne) schnurstracks entgegenläuft. Kant hat das Absolute glücklich antiquiert, Fichte stellt es wieder her und fällt damit in eine, wenn auch moderne und kirchenfreie, Scholastik zurück.

Wenn Fichte, wie wir sahen, eine Metaphysik der Sitten, d. h. reine Ethik ‚formal und leer' gescholten, aber doch eine ‚synthetische Vereinigung' derselben mit dem angewandten Teile für möglich, ja notwendig erklärt hatte, so bezeichnet Schleiermacher [3]) in seinen mehr an feinsinnigen, psychologischen und historischen, Anregungen reichen als durch Schärfe der philosophischen Unterscheidungen ausgezeichneten [4]) ‚Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre (1803)' geradezu eine »sogenannte reine Sittenlehre« als einen »leeren Gedanken« (a. a. O. S. 32). »Kant könne«, meint er, »wie Fichte und die Stoiker (!) aus seinem Grundsatz kein reales Gesetz oder eine Tugend oder eine Pflicht herleiten« (S. 98). Schon die Zusammenstellung Kants mit Fichte und den Stoikern — »diese drei, welche sich immer wieder zusammenfinden« (S. 97) — beweist unseres Erachtens den erkenntnistheoretischen Mangel Schleiermachers, dem hinter der Verwandtschaft jener Verfechter einer strengen, unnachsichtlichen Sittlichkeit bezüglich ihrer praktischen

---

1) S. 14 f. — 2) S. 29.

3) vgl. die klare und erschöpfende Darstellung der Schleiermacherschen Ethik in meines Vaters Franz Vorländer Schleiermachers Sittenlehre. Marburg 1851. Der philosophische Standpunkt des Werkes ist jedoch nicht der meinige.

4) Ähnlich urteilt schon Fries (1807): Neue Kritik der Vernunft S. 130.

Tendenz[1]) die grossen systematischen Gegensätze zurücktreten. Und, was den hier von Schleiermacher statuierten, schon bei Fichte zum Vorschein kommenden, Gegensatz formal-real betrifft, so existiert ein solcher für die Kantische Ethik nicht; Kants Formalismus ist vielmehr, wie wir später noch genauer sehen werden, der gediegenste Realismus. — Kant habe ferner kein gemeinsames Deduktionsprinzip aller Teile der Philosophie. Er »begnüge sich mit einer Einteilung des Vorhandenen«, zeige die »Zwischenwände« statt der »Fundamente« des Gebäudes, befriedige »höchstens ein dialektisches Bedürfnis« (S. 20 f.). Fichte genügt Schleiermacher schon weit mehr, da seine Sittenlehre an die »höchste Wissenschaft« sich anschliesse[2]). Freilich, wer mit Schleiermacher das Ausgehen von dem Unendlichen als die einzig wahre Philosophie bezeichnet und deshalb Plato und Spinoza in einem Atem lobt, von denen ersterer das Weltbild poetisch, der zweite logisch gestaltet habe, der wird sich nicht mit einer Methode befreunden können, die gerade umgekehrt, anstatt von dem Unendlichen auszugehen, auf dasselbe hinführt[3]). — Auf einen weiteren Vorwurf Schleiermachers, Kant verbanne am ausgeprägtesten von allen Philosophen den Individualismus und die Persönlichkeit aus der Ethik, durch die Kantische Unterordnung des Eigentümlichen unter das Gemeinschaftliche entstehe ein ‚innerer Mechanismus'[4]), sei hier vorläufig erwidert: dem Individualismus mit Fug und Recht, sofern er begründend mitsprechen will, denn dann führt er, wie bereits oben ausgeführt, zu dem von Schleiermacher selbst anderwärts (S. 78 ff.) scharf abgewiesenen Eudämonismus. In der angewandten Ethik aber und, soweit das Individuum mit der sittlichen freien Persönlichkeit sich deckt, schon vor deren Schwelle gelangt er gerade bei Kant, wie wir sehen werden, zu vollster

1) Wiewohl auch dies bezüglich Kants und der Stoa nicht ganz den Thatsachen entspricht: s. Religion innerhalb etc. S. 57 ff.; vgl. dazu Herrmann a. a. O. 283. — 2) S. 24 ff.

3) S. 33 ff.; vgl. dagegen in unserem Sinne Fries a. a. O. 131.

4) S. 62 ff. Schleiermacher versteigt sich sogar zu dem Vorwurf: »der innere Geist des Kantischen Systems sei durchaus mehr juridisch als ethisch«.

Anerkennung und fruchtbarster Entfaltung. Dann wird sich auch die Ungerechtigkeit des Ausspruches ergeben, dass Kant, »weil er bloss formell sein will«, ein beschränkendes, nicht frei-bildendes ethisches Prinzip aufgestellt habe[1].

Hinsichtlich letzteren Vorwurfes hat schon Herbart indirekt Kant gegen Schleiermacher in Schutz genommen, indem er mit Recht den Spiess umkehrt: »Es liegt nicht an den Geschmacksurteilen, wenn sie als Macht oder Verbot gefühlt werden, sondern an dem, was wider sie auffährt, sich an ihrer Beharrlichkeit bricht«[2]. In dem einen Worte ‚Geschmacksurteile' liegt jedoch bereits die ganze Weite des Unterschiedes, welche auch dieses Philosophen Ethik prinzipiell von der Kantischen trennt. Herbarts ‚Sittlich-Schönes' »sieht lächelnd auf alle Moralsysteme hinab«[3], während wir andererseits Kants unbewusst-ablehnendes Urteil über Herbarts ästhetische Ethik[4] schon oben (S. 26, A. 9) kennen gelernt haben. Auch die Verkennung des a priori seitens Herbarts sowie dessen Kämpfen gegen und doch wieder Zurückfallen in psychologische Ethik ist bereits berührt worden (s. S. 29 f.). Damit war zugleich die Verkennung der systematischen Unterscheidung ‚reine — angewandte Ethik' gegeben. Oder ist es etwas Anderes, wenn Herbart gegenüber dem ‚Zeitlosen' der Kantischen Freiheitsidee die Unterschiede der Jugend und des Alters (jene sei »freier« als dieses), einer gesunden und kranken Geistesverfassung u. dergl. hervorheben zu müssen glaubt?[5]. Solche psychologische Erwägungen gehören nicht in eine reine d. h. erkenntnistheoretisch begründete Ethik hinein. Es kann wohl besondere Pflichten für und gegen Kinder, Jünglinge, Greise, Kranke, nicht aber eine besondere Ethik als Wissenschaft für jeden derselben geben: sonst verlieren wir uns in einen schrankenlosen Subjectivismus und Anthropologismus, dessen Bekämpfung eine der wichtigsten Aufgaben der formalen Ethik bildet, während in der angewandten Ethik das Individuelle seinen guten Platz findet. Herbart widerspricht übrigens mit solchen Ausführungen

---

1) S. 55 ff. — 2) Herbart, Allg. pr. Philos. in S. W. VIII 21 ff. — 3) ebd. S. 24. — 4) »Die praktische Philosophie ist — — ein Teil der Aesthetik« VIII 210. — 5) IX 282 ff.

seinen eigenen an früherer Stelle gebrauchten Worten, in denen er es als »eines der grössten Verdienste Kants« gegenüber allen vorkantischen Schulen des Spinoza, Wolf, Cartesius, Leibnitz preist, dass jener »die Grundlegung zur praktischen Philosophie aus dem Kreise der Naturfragen gänzlich herausgehoben habe« [1]). In seinem Nichtverstehen der transscendentalen Methode lässt Herbart sich sogar einmal zu dem schwer verständlichen Angriff hinreissen: es sei eine »durch keine Künstelei und Philisterei zu bemäntelnde (!) Folge der Kantischen Freiheitslehre, dass sie allen Fortschritt zum Besseren, des einzelnen wie der Gesamtheit, ausschliesse«, da ja die That der Freiheit »zeitlos« sei, »das Künftige, wie das Ehemals und das Jetzt verschmähe« [2]). Dies dem Verkündiger eines unendlichen — zwar bisweilen unterbrochenen, aber nie abgebrochenen — Fortschreitens der Menschheit, der an eine Erziehung des Menschengeschlechtes in Lessing'schem Sinne glaubte, der den Anblick des Erdenlebens, ohne den Glauben an bessere Zeiten, für ein unwürdiges Schauspiel hielt, — eine Weile Trauerspiel, auf die Länge Posse! [3]) Welche Stelle Kants ein solches Missverständnis bei Herbart zeitigen konnte, wissen wir nicht; die Veranlassung desselben ist offenbar die oben besprochene Verkennung des Transscendental-a-priori. Bei solchem Standpunkte musste allerdings Kants ethischer Formalismus Herbart als ein logischer erscheinen. »Mit dem Blicke des Genius hatte Kant gesehen, dass keine Materie des Willens, sondern nur die Form der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmung sein könne; er vergreift sich aber, indem er die logische Form der Allgemeinheit des Gesetzes, wie es ihm schien, in Ermangelung einer anderen Form, herbeizog. Dem grossen Mann entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derentwegen die praktische Philosophie zwar nicht eine Ästhetik, wie mein Rezensent mich behaupten lässt, aber

---

1) IX 244. — 2) ebd. 32.

3) vgl. die erhebenden Ausführungen Kants in kl. eth. Schr. S. 137. Die Erziehung des Menschen erscheint bei Kant allerdings in höherem Grade als bei Lessing als Selbsterziehung.

ein Teil der Ästhetik ist«[1]). Wir dagegen wissen jetzt, dass die Form des Gesetzes keine logische ist, sondern der höchste wissenschaftliche Ausdruck einer neben Erfahrungslehre und Ästhetik als gleichberechtigtes Dritte selbständig dastehenden, ihren Inhalt aus eben dieser Form heraus frei erzeugenden Richtung des Bewusstseins, Ethik genannt. Gegen den Vorwurf, eine bloss logische Form darzustellen, sollte das Sittengesetz übrigens schon durch die Erwägung geschützt sein, dass seine Wirksamkeit – dem Autonomie-Gedanken zufolge — sich nicht auf die Summe aller Menschen schlechthin, sondern nur auf diejenigen unter ihnen erstreckt, welche sich ihm freiwillig unterwerfen: wenngleich die Forderung, sittlich zu sein, an alle ergeht. Herbart dagegen gerät mit seinem ‚einfachen Verhältnissen des Willens' schliesslich doch wieder in den Bann der Psychologie. »Nichts anderes als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Willens hat die praktische Philosophie zu liefern«[2]). Die ‚Realprinzipien des praktischen Bewusstseins', deren Aufsuchung sich Kant dadurch »verdorben« habe, dass er sie in der Freiheit des Willens anstatt des Urteils über die einfachen Willensverhältnisse erblickte, finden demnach bei Herbart ganz konsequent ihren letzten Grund in seiner Lieblingswissenschaft, der Psychologie, »für welche das sittliche Bewusstsein allerdings eine aus der Reihe der vielen Thatsachen ist, die sie zu erklären hat«[3]). An einer anderen Stelle wirft

---

1) VIII 210. In den späteren Schriften Herbarts steigern sich die Vorwürfe gegen die formale Ethik ins Maasslose, vgl. in den Briefen an Prof. Griepenkerl über die Freiheit des menschlichen Willens (S. W. IX 243–385) u. a. S. 250: An die ‚Leerheit' sei man durch Kant gewöhnt, der die leere Form der Gesetzlichkeit zum Inhalte des obersten Sittengesetzes gemacht habe, und bes. S. 304: Die Formel des kategorischen Imperativs sei »die leere logische Hülse der blossen Gesetzlichkeit«, »eine gerade Linie, eine blosse mathematische Länge, ohne irgend etwas von Farbe, oder von Gestalt, nach der Breite oder Dicke« u. s. w.

2) VIII 6.

3) ebd. 211; vgl. dagegen Kant (pr. V. 561): Wie nun dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen.

er Kant ein »blosses Wollen ohne Gewolltes« vor und fragt verwundert: »Können denn grosse Denker das blosse Wollen, ohne Gegenstand, so hoch erheben? Kennen denn auch die Menschen ein Wollen ohne Objekt«? [1]). Antwort: Natürlich gehört zu einem Wollen auch ein Gegenstand desselben: und wenn es auch zunächst noch nicht, wie der von Herbart hier zu Hilfe gerufene Fichte sagt, ein »Objekt in der Sinnenwelt«, sondern — der Inhalt des Sittengesetzes selber wäre! Freilich kann es kein Wollen ohne Gewolltes, wie keine Form ohne Materie, geben — »grosse Denker« machen keinen so auf der Hand liegenden Denkfehler —, und am letzten Ende muss der Gegenstand des Wollens auch, da wir nun einmal Menschen mit unseren fünf Sinnen sind, nicht bloss nach Herbart und Fichte, sondern auch nach Plato und Kant, in der Sinnenwelt liegen; nur soll er bei Kant nicht den reinen Willen bestimmen, vielmehr — wie die Materie von der Form — von ihm bestimmt werden [2]). Und deshalb gehört die ausführliche Erörterung desselben in die angewandte Ethik. In diese letztere wird bei Kant auch der Pflichtbegriff verwiesen, und es ist ein von Schleiermacher wie von Herbart gleichermassen begangener Irrtum, wenn sie behaupten: »Kants Pflichtbegriff geht der Sittenlehre voran« [3]), beziehungsweise: »Kant geht stillschweigend von der Annahme aus, die Moral müsse auf den Pflichtbegriff gebaut werden« [4]). Kant hat über diesen Punkt keineswegs stillgeschwiegen, sondern in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sich deutlich dahin ausgedrückt, dass »diese (sc. die Pflicht) nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt«, d. h. in eine reine Ethik »gehöre«, welche letztere vielmehr »nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll« [5]).

---

1) IX 259. — 2) vgl. pr. V. 40 f. — 3) Schleiermacher a. a. O. S. 132. — 4) Herbart S. W. IX 19.

5) pr. V. 7. — Auf die ‚Grundlegung' dürfen sich die genannten Philosophen nicht berufen, da dieselbe einen ausgesprochen vorbereitenden, weniger systematischen Charakter trägt und »mit dem Prinzip der Pflicht nur vorläufige Bekanntschaft macht« (pr. V. 6), vgl. Cohen,

Die Pflicht ist vielmehr der Grundbegriff der angewandten Ethik [1]).

Ähnliche Vorwürfe wie Herbart formuliert Hartenstein. »Der Umfang, in welchem jemand sein Gebot erschallen lasse, gebe diesem noch keine Würde«, und »das Kantische Sittengesetz für sich allein entscheide nichts bei seiner an sich ganz leeren Allgemeingiltigkeit« [2]). Wir werden dem gegenüber sehen, wie gerade die blosse Form der allgemeinen Gesetzgebung den reichsten Inhalt in sich birgt.

Während die bisher erwähnten Philosophen unser Thema nur gelegentlich behandeln, hat sich Zeller in einer Abhandlung der Berliner Akademie der Wissenschaften speziell mit demselben beschäftigt [3]). Leider verbietet uns die Anlage unserer Arbeit, Zellers ganze Abhandlung ausführlich zu besprechen; wir begnügen uns daher mit der Hervorhebung und Kritik der uns am wichtigsten scheinenden Gedanken. »Das Moralprinzip muss unabhängig von der Erfahrung, kann daher nur ein formales sein: diese für Kants Ethik massgebende Bestimmung entspricht den Voraussetzungen seiner Erkenntnistheorie in jeder Beziehung und ist durch dieselbe geradezu gefordert«. Zu diesem sehr richtigen, die Consequenz des Kantischen Systems durchaus anerkennenden Schlusse gelangt Zeller, wenn auch auf uns nicht immer richtig scheinenden Wegen, auf S. 10 des »historisch-kritischen« Teiles seiner Abhandlung. Ja er gibt noch mehr zu: er hält das Kantische Prinzip an sich für »ganz richtig«, aber nicht für »erschöpfend« (S. 11); denn — dies wird nun in den verschiedensten Wendungen ausgeführt — Kant mache es sich dadurch unmöglich, »die konkreten sittlichen Aufgaben aus seinem Moralprinzip als solchem abzuleiten und das Pflichtgebot in eine lebendige Beziehung zu dem individuellen Willen und Bedürfnis zu setzen« (S. 16).

K. B. d. Ethik 284 f. und die dort angeführte, in der 2. Ausgabe abgeänderte, Stelle aus der Kr. d. r. V. (S. 51).

1) Cohen a. a. O. 289. — 2) Hartenstein a. a. O. 64.

3) B. A. d. W., phil. hist. Kl. 1879. S. 1—32. Der Titel lautet: Über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien.

Kants Moralprinzip reiche nicht aus, »bestimmte sittliche Vorschriften zu begründen«, könne »für sich allein die Frage, welche Handlungen sittlich seien, nicht beantworten« und müsse daher »jedenfalls noch durch andere, aus der empirischen Untersuchung der menschlichen Natur und ihrer Daseinsbedingungen entnommenen Momente ergänzt werden« (S. 13). Darauf erwidern wir, die endgiltige Antwort unseren eigenen späteren Ausführungen über die Fruchtbarkeit des ethischen Formalismus vorbehaltend, hier zunächst: Freilich muss die reine oder formale Ethik in der von Zeller geforderten Weise, d. h. zur angewandten Ethik ergänzt werden, jedoch, wie wir oben gesehen, erst nach Begründung und Feststellung der ersteren. Das Pflichtgebot aber »in lebendige Beziehung zu dem individuellen Willen und Bedürfnis zu setzen«, möchte zwar wohl als die Hauptsache für das sittliche Leben des einzelnen Individuums, nicht aber für eine Ethik als reine Wissenschaft in Betracht kommen. Andererseits schliesst eine recht betriebene formale Ethik die Wirkung auf dem Gebiete des sogenannten ‚praktischen Lebens' nicht bloss nicht aus, sondern ermöglicht sie überhaupt erst voll und fördert sie im höchsten Masse. Zeller gesteht selbst kurz nachher in den rühmendsten Worten zu: durch die Strenge seines Pflichtbegriffs habe Kant »massgebend wie kein zweiter mit den durchschlagendsten und segensreichsten Wirkungen in die sittlichen Anschauungen unseres Volkes eingegriffen« (S. 16). — Dass die psychologische Deutung des missverstandenen transscendentalen a priori uns auch bei Zeller begegnet, ist schon oben (S. 30, A. 6) hervorgehoben worden. Trotz mancher erkenntnistheoretischer Anläufe [1]) bleibt Zeller eben vor allen Dingen doch psychologisch interessiert. Daher besteht ihm denn auch »die erste, grundlegende Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik«, in vollem Gegensatz zu uns, darin, »die sittlichen Anforderungen durch eine sorgfältige Erforschung der menschlichen Natur zu bestimmen« (S. 27). Freilich sollen nach Zeller nicht die Gefühle der Lust und Unlust, sondern »die

1) vgl. u. a. S. 17. 23. 24. 29, wo es einmal heisst, »die Giltigkeit, die verpflichtende Kraft könne nicht aus der Erfahrung deduciert werden und führe daher zu einem formalen Moralprincip«.

allgemeinen Gesetze, die wesentlichen und gleichbleibenden Bedürfnisse der Menschennatur« der Grund sein, »auf dem die sittlichen Gebote beruhen«. Allein was bildet denn das wissenschaftliche Kriterium in diesen unbestimmten Ausdrücken wie: Menschennatur, Bedürfnisse, wesentlich, gleichbleibend? (vgl. S. 31 und 32 dieser Abhandlung!). — Als Grundzüge des »geistigen Teils des Wesens des Menschen« werden dann bezeichnet: das Gefühl der eigenen sittlichen Würde und die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität. »Auf diese beiden Grundformen lassen sich alle Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen« (S. 28). Ganz gewiss! Diese beiden ‚Grundformen' sind aber nichts anderes als die Ideen der Persönlichkeit und der Menschheit, die sich uns, auf einem festeren Grund als dem zweideutigen Begriffe der menschlichen Natur, auf dem Boden des formalen Sittengesetzes erwachsen, aus der Formel des kategorischen Imperativs unmittelbar ergeben werden. Fast kantisch klingen dann wieder die folgenden Sätze: »Der Charakter der sittlichen Verpflichtungen darf nie aus der blossen Erfahrung, aus der Thatsache, dass gewisse Menschen, und wären es deren noch so viele, dieses oder jenes sich zum Zwecke setzen, geschöpft werden«, sondern muss »aus apriorischen Gesetzen des menschlichen Wesens herstammen, deren Erklärung die Psychologie immerhin versuchen mag, deren Geltung aber durch eine solche Erklärung so wenig bedingt ist wie die mathematischen und logischen Gesetze«. Kantisch gedacht ist namentlich der Gegensatz ‚Erklärung — Geltung', sowie die methodische Beziehung auf die Gesetze der Logik und Mathematik. Auch Zeller will »die Forderungen, welche aus dem Wesen des menschlichen Willens hervorgehen, auf die Aufgaben anwenden, die unserer praktischen Thätigkeit durch unsere thatsächlichen Bedürfnisse und Zustände gestellt sind«. Aber auch an solchen der transscendentalen Methode verwandter erscheinenden Stellen erinnern uns die Ausdrücke »menschliches Wesen«, »Wesen des menschlichen Willens«, »thatsächliche Bedürfnisse« u. a. doch immer wieder an die psychologische Grundlage und Grundanschauung der Zeller'schen Abhandlung: welche letztere denn auch, nach

Vorausschickung des unanfechtbaren Gemeinplatzes, dass »das sittliche und Rechtsleben ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Geisteslebens sei« und »sich daher nur im Zusammenhange mit demselben vollkommen verstehen lasse« — mit den in striktem Gegensatze zu Kantischer Methode geschriebenen Worten schliesst: »Seine wissenschaftliche Erkenntnis, die Ethik, ruht auf der Psychologie« (S. 32).

Auch Ziegler vermisst am Kantischen Sittengesetze »die Ableitung des Prinzips aus der Erfahrungswelt des Sittlichen und die Anwendbarkeit auf diese Welt« [1]). Was den ersteren Punkt betrifft, so glaube ich, dass wir uns allerdings über die methodische Stellung des Begriffs der Erfahrung zum Prinzip in der That »nicht ganz verstehen«. Abgesehen davon, dass die Vorstellung einer Erfahrungswelt des Sittlichen überhaupt erst mit und nach dem Denken des Sittengesetzes entsteht (vgl. oben S. 29), hat Kant oft und nachdrücklich genug betont, weshalb er das Sittengesetz nicht auf Erfahrung gründen könne. Wir erinnern nur an das bekannte Beispiel von reiner Redlichkeit in der Freundschaft [2]). Dagegen lag es ihm ebenso fern, wie es uns fern liegt, den Zusammenhang des Prinzips mit dem ‚Faktum' der sittlichen Erfahrung irgendwie leugnen zu wollen, — so sehr, dass er es vielmehr gerade als seine Aufgabe betrachtet, eben deren (der Erfahrung) oberste Bedingung und höchstes Gesetz im kategorischen Imperativ zu formulieren. Gerade diesen Punkt glaubte ich, trotz der Kürze meiner Abhandlung, ausführlich genug beleuchtet zu haben [3]). Wozu anders aber könnte das Gesetz da sein, als um angewandt zu werden? Ja, die Moral ist sogar — wie Kant schon in der ‚Antithetik der reinen Vernunft' bemerkt — in ihrer Anwendbarkeit der ‚Transscendentalphilosophie' überlegen, denn sie »kann ihre Grundsätze insgesamt auch in concreto, zu-

1) In der oben erwähnten Recension meiner Abhandlung, Philos. Monatsh. 1890, S. 618. — 2) Grundlegung S. 28.

3) Namentlich S. 10 f. — Dass es an der von Zeller citierten Stelle natürlich ‚erhebt' statt ‚anhebt' heissen muss, ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhang. Ich bedauere, den Druckfehler übersehen zu haben.

samt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben und dadurch den Missverstand der Abstraktion vermeiden« [1]). Freilich nimmt sie ihre »Prinzipien doch höher her und bestimmt das Verhalten so, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinausreiche«, aber sie ist doch schliesslich »immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet« [2]). Wenn Ziegler in der »mangelnden Anwendbarkeit« auf die Erfahrungswelt des Sittlichen das »Mangelhafte und Unzulängliche« des formalen Kantischen Moralprinzips findet, so hoffe ich in meiner jetzigen Arbeit vielmehr zeigen zu können, dass diese Anwendbarkeit durch den ethischen Formalismus gerade gesteigert wird.

Wir gehen damit zu dem zweiten Thema dieser unserer Abhandlung über.

IV. Die Fruchtbarkeit des formalen Sittengesetzes.

Bisher haben wir die Form in der Ethik wesentlich als den Ausdruck der Gesetzmässigkeit betrachtet. Das war das Nächste und Notwendigste, wenn anders wir der Ethik den ‚sicheren Gang' d. h. die methodische Festigkeit einer Wissenschaft verleihen wollten. Auch die Ethik muss ihren Inhalt in die Gestalt eines Gesetzes bringen können oder auf den Charakter einer Wissenschaft verzichten. Wir erkannten die Form des Sittengesetzes, analog derjenigen der Erfahrungslehre, als das a priori im transscendentalen, nicht zeitlichen Sinne, als das oberste methodische Prinzip, die nicht weiter ableitbare Bedingung, Voraussetzung, Grundlage, die systematische Einheit, »die allein Wissenschaft macht« [3]). Daraus ergab sich uns weiter der scharfe Gegensatz der formalen zu jeglicher Art psychologischer Ethik, sowie die strenge Scheidung derselben in einen reinen und einen angewandten Teil.

Indessen ohne die von Kants Gegnern — fast allseitig, wie wir sahen — angezweifelte Möglichkeit ihrer Anwendung, würde die reine oder formale Ethik in der That in der Luft schweben.

1) Kr. d. r. V. 352. — 2) ebd. 696. — 3) ebd. 628.

Die Behauptung einer formalen Ethik wäre ein methodischer Fehler der gröbsten Art, wenn sie thatsächlich, wie die Nachkantianer von Fichte bis Ziegler meinen, eine angewandte Ethik ausschlösse oder auch nur beschränkend, nicht bildend, nicht erschöpfend wirkte, das Individuelle verbannte. Ihre beste Rechtfertigung besteht vielmehr gerade in der Möglichkeit einer tiefgehenden und ausgebreiteten Anwendung, d. h. in ihrer Fruchtbarkeit. »In dem Nachweis seiner Fruchtbarkeit für das persönliche Leben besteht die wahre Begründung des formalen Sittengesetzes« [1]). Ehe wir jedoch die Bedeutung des formulierten Sittengesetzes nach dieser Richtung darlegen können, ist zunächst der Begriff der Form noch weiter zu vertiefen.

Was bedingend ist, ist zugleich schaffend, erzeugend. Die Form ist demnach das Schaffende, Bildende, Erzeugende. Die Form schafft sich ihren Inhalt, erzeugt ihn, wird so zum Inhalte selbst. Form und Inhalt sind überhaupt keine Gegensätze, sondern Form und Stoff (Materie). Form und Stoff aber sind unzertrennliche Begriffe, die sich gegenseitig erfordern, wie das Gestaltende und das zu Gestaltende. Wenn Schiller einmal im dreizehnten seiner ästhetischen Briefe sagt: »Wie keine Materie ohne Form, so ohne Materie keine Form« [2]), so beruft er sich zwar bei diesem Ausspruche ausdrücklich auf Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre'. Allein auch Kant behauptet das, was er bezüglich des Theoretischen ausgesprochen hat, dass »ohne Stoff sich überall nichts denken lasse« [3]), in analoger Weise vom Praktischen. »Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse«, nur darf diese »darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime« sein wollen, da diese letztere »sonst nicht zum Gesetze taugen würde«; sodann fährt er an dieser bereits oben (S. 24) erwähnten Stelle

1) So der Theologe Herrmann in seinem oben citierten Werke S. 166. — Dem Studium dieses bedeutenden Buches verdanken wir manche Anregung, wenn wir auch in dem Begriff der Persönlichkeit, dem Grundbegriffe des Herrmann'schen Systems, das Element des Gefühls bisweilen zu stark betont finden.

2) S. W. XII 51. Anm. — 3) Kr. d. r. V. 215.

methodisch-präciser fort: »Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen« [1]). Wie der Künstler sein Formen, Gestalten an der gestaltungsfähigen Masse vollzieht, so wird auch in der Ethik die Form zur Wirklichkeit erst am Stoff. Der formlosen Vielheit der natürlichen Lebensbedingungen und -verhältnisse steht hier die formgebende Kraft des Sittengesetzes gegenüber [2]). Wenn einerseits das beschränkte und mit der Last der Materie behaftete Naturwesen zum sittlichen Individuum sich läutert, reinigt, erhebt, so hat andererseits letzteres ohne ersteres keinen Sinn, kein Fleisch und Blut, keine Möglichkeit des Wirkens. Diese Möglichkeit liegt aber, trotz der ungeheuren Kluft, die zwischen der Welt des Sinnlichen und Übersinnlichen, der Sinne und der Sitten, des Seins und des Sollens befestigt ist, schon im Begriffe des ethischen Sollens selbst. »Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen befestigt ist, so dass von dem ersten zum anderen — — kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen« [3]).

Die Beziehung auf die psychologische Beschaffenheit, die ‚besondere Natur' des Menschen, musste bei der Begründung der reinen Ethik abgelehnt werden, um ihr nunmehr eine um so fruchtbarere Anwendung zu ermöglichen. Gerade darin, dass das formale Sittengesetz — was so gerne von seinen Gegnern hervorgehoben wird – sich nicht als empirisches, anthropologisches Faktum bei allen Menschen vorfindet, liegt seine anthroponome, gestaltende, gemeinschaftbildende Kraft. So erst kann die Form zu dem zu erfüllenden Gesetze als der zu lösenden Aufgabe werden, denn diesen Ideen-Charakter allerdings trägt — das gestehen wir Ziegler bereitwillig zu und

1) pr. V. 40. 41. — 2) Herrmann a. a. O. 270.
3) Kr. d. Urteilskraft 12 f.; vgl. Cohen, Kants Begr. d. Ethik 272—275.

haben es von vornherein zugestanden — die Gesetzmässigkeit des Sollens im Gegensatz zu der des Seins, des Sittengesetzes zu der des Naturgesetzes.

Nach allen diesen Vorbereitungen können wir nunmehr an die Kantische Formulierung des Sittengesetzes selbst herangehen. Das ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft', das um des sinnlichen Menschen (homo phaenomenon) willen, der sich ihm unterwerfen soll, in die Form des Imperativs gefasst, und dessen Formel aus dem blossen Begriffe eines kategorischen Imperativs ableitbar ist [1]), lautet bekanntlich nach § 7 der Kritik der praktischen Vernunft (S. 36):

> »Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«.

Welchen positiven Inhalt, das ist nun die Frage, birgt dieses angeblich und anscheinend bloss formale ‚Sittengesetz' in sich?

Zunächst den Gedanken einer

allgemeinen Gesetzgebung.

Es gibt eine allgemeine Gesetzgebung, d. i. eine Gesetzgebung, der alle Einzel-Maximen weichen müssen, welche vor keinen Personen, Dingen und Gefühlen Halt macht. Es existirt ein Sollen, vor dem alles übrige Wollen und Begehren verstummen muss. Es wird behauptet eine allumfassende Gemeinschaft, die alle Einzelwillen aufgehen lässt in die Allgemeinheit eines Herzens und eines Geistes, und welche die weltbezwingende Macht eines Bewusstseins in sich trägt, vor dem alle Menschengeister sich beugen müssen. Und zwar »jederzeit«! Alle Zeitlichkeit, wie aller Reiz und alle Macht des Moments verschwinden vor dem erhabenen ‚Jederzeit' dieser Gesetzgebung. Eins sollen wir uns, in jedem Augenblicke sittlichen Handelns, fühlen mit der ganzen sittlichen Gemeinschaft der gesamten

1) Grundlegung 43 f. — Die Ableitung selbst glauben wir uns ersparen zu können, da sie aus der Vernunftkritik bekannt, zudem von uns am Schlusse unserer vorigen Abhandlung in kurzer Zusammenfassung gegeben ist.

Menschheit, die war, die ist und die sein wird. Und die blosse Form dieser allgemeinen Gesetzgebung oder vielmehr die Vorstellung dieser blossen Form soll der Bestimmungsgrund unseres Willens sein. ‚Die blosse Form' — aller etwaige schöne Inhalt von Gütern, Tugenden oder Pflichten bleibt als material vorläufig völlig ausgeschlossen [1]). Alle materialen Bestimmungsgründe sind durch ihre Materie beschränkt, begrenzt, somit auch alle ethisch sein wollenden Standpunkte, welche sich auf solche stützen: selbst derjenige der Vollkommenheit, der noch am meisten ethisch zu sein scheint, in Wahrheit aber »sich im Zirkel dreht, indem er die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann« [2]). Das formale Sittengesetz allein ist das durch keine weitere Bedingung eingeschränkte Unbedingte [3]).

Die blosse Form, sagten wir soeben weiter, — »soll Bestimmungsgrund unseres Willens sein«. Damit kommen wir zu dem zweiten Punkte, der sich unmittelbar aus dem blossen Begriffe eines kategorischen Imperativs ergibt. Ausser dem Gesetze nämlich enthält der Imperativ nur »die Notwendigkeit der Maxime, diesem Gesetze gemäss zu sein« [4]). ‚Handle so, dass die Maxime Deines Willens — —': in den menschlichen Willen also soll das Sittengesetz durch die blosse Vorstellung jener Form einer allgemeinen Gesetzgebung Aufnahme finden und ihn dadurch zum reinen, sittlichen Willen erheben, läutern, verklären.

»Nehmt die Gottheit auf in Euern Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron«.

---

1) So bemerkt, gegen Schleiermacher (Grundlinien etc. S. 125 ff.) auch Herbart, dass die Sittenlehre weder Güter-, noch Tugend-, noch Pflichtenlehre sei (Allg. prakt. Philos. S. W. VIII 5 ff.)

2) Kant, Grundlegung 70, vgl. pr. V. 50 und ‚Religion innerhalb etc.' S. 3, Anmerkung; vgl. auch die Einwürfe Schleiermachers gegen die Vollkommenheits-Ethik a. a. O. S. 103 ff.

3) vgl. u. a. Religion innerhalb etc. S. 3, wo ‚die blosse Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit' »oberste (selbst unbedingte) Bedingung aller Zwecke« genannt wird, s. ebend. S. 25. Anm.

4) Grundleg. 43.

Die blosse Form als solche beweist sich demnach hier, wie auf dem Gebiete des Theoretischen, als Erzeugerin des Inhalts, hier des sittlichen Willens. Die blosse Vorstellung des Gedankens der allgemeinen Gesetzgebung hat die Gewalt, aus sich selbst heraus und zu aller Zeit, sobald wir ihn nur in uns aufnehmen, unseren Willen zu bestimmen. Das ist die keineswegs leere, vielmehr sehr inhaltreiche und energische Bedeutung der ‚blossen' Form. »In ihrer Reinigkeit besteht ihre Stärke« (s. oben S. 39). Mit ruhigem Stolze weiss daher die ‚Grundlegung' von der Mächtigkeit dieser Triebfeder zu rühmen: »Die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein — — einen so viel mächtigeren Einfluss als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, dass sie im Bewusstsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihrer Meister werden kann« [1]. »Keine Idee ist erhebender und begeisternder als die einer reinen moralischen Gesinnung« [2]. »Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dies, weil er es solle, eröffnet ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt« [3]. An die letztere Stelle schliesst sich ein Wink, wie diese Thatsache »im Privat- und öffentlichen Unterrichte« nutzbar gemacht werden könnte — »eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist« [4], desgleichen bei dem »Kanzelvortrage«, anstatt durch die »in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes zu erwartenden Vorteile« auf das Gemüt zu wirken. Dann müsste es, meint Kant, »mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen« [5].

---

1) Grundleg. 31 f. — 2) Kl. Schr. I. 112 f. — 3) ebd. 113.

4) vgl. die für die Pädagogik wichtigen Ausführungen in der ‚Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft' pr. V. 184 ff.

5) Unter den zahlreichen Stellen ähnlichen Inhaltes können wir uns nicht enthalten, diejenige aus ‚Religion innerhalb etc.' S. 51—53, die mit den Worten anhebt: »Aber Eines ist in unserer Seele —« wegen ihrer Schönheit besonders hervorzuheben.

Folgen wir indes jetzt weiter dem systematischen Gange Kants in der Kritik der praktischen Vernunft [1]).

Mit unseren letzten Erörterungen befinden wir uns, dem Inhalte nach, schon mitten in der ‚Folgerung' aus dem ‚Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft': »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen« (pr. V. 37). Abgesehen von der, hier nicht weiter zu erörternden, Bezeichnung des Grundgesetzes als ‚Sittengesetzes' liegt das Neue in den eingeklammerten Worten: ‚dem Menschen', die denn die nachfolgende ‚Anmerkung' methodisch-genauer in den Begriff des ‚vernünftigen Wesens' umwandelt [2]). »Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun — — erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch Vorstellungen von Regeln zu bestimmen« (pr. V. 38). Also: das Sittengesetz ist für den Menschen als Vernunftwesen oder, wie wir nun auch sagen dürfen, als Person gegeben [3]). Und da der Mensch als vernünftiges Wesen (Person) im Zusammenhange mit anderen vernünftigen Wesen (Personen) derselben Gattung lebt, so entsteht aus diesem Wechselverhältnisse der Gedanke einer »systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze«, d. h. eines »Reiches« [4])

1) Eine Analyse des Unterschiedes der Grundlegung und der Kritik bezüglich ihrer verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs gibt Cohen a. a. O. 188—197. Die enger gesteckten Grenzen unserer Arbeit gestatten uns, von einem Eingehen auf dies schwierige Thema abzusehen.

2) Über den methodischen Sinn dieser von Kant häufig angewandten Unterscheidung s. meine Abhandlung S. 11. Dort in Anm. 5 auch eine Zusammenstellung der zahlreichen Stellen aus der Grundlegung; weitere aus der Kr. d. pr. V. s. bei Cohen S. 137. Anm.

3) vgl. die Definition Herrmanns a. a. O. S. 40: Person = der Mensch, sofern er in seinen Gefühlen Werte empfindet und in seinem Willen das Vermögen zu besitzen glaubt, vorgestellte Werte zu realisieren«. Über unsere Stellung zur Betonung des Gefühls, die in einem vorzugsweise die Religion behandelnden Werke allerdings eine stärkere Berechtigung hat, s. oben S. 52. Anm. 1 und S. 27.

4) Grundleg. 58. 59.

freier, persönlicher Geister, dessen Verfassung eben jene allgemeine Gesetzgebung ist: des Reichs der Sitten. — Somit hat die ‚blosse' Form des Sittengesetzes in Consequenz ihres Gedankens der allgemeinen Gesetzgebung nicht nur den reinen Willen, sondern auch die Personen und deren systematische Verbindung in einem (idealen) Reiche erzeugt.

Aber noch steht das Gesetz in all' seiner Erhabenheit und Majestät dem armen Erdensohne als etwas Fremdartiges gegenüber, gleich dem Gesetze des alten Bundes [1]). Das Mitglied des Reiches der Sitten ist noch kein Bürger, nur erst Unterthan desselben. Zur Beschwichtigung dieses Bedenkens erhebt sich ein neuer, fruchtbarer Gedanke in der Antwort auf die unvermeidlich aufsteigende Frage:

> Wer ist der Schöpfer jenes höchsten, unbedingten, formalen Sittengesetzes?

Es kann kein anderer sein denn der Mensch, als vernünftiges Wesen (Person) betrachtet, insofern er und dadurch dass er die Form des Sittengesetzes als einer allgemeinen Gesetzgebung denkt. Die allgemeine Gesetzgebung ist des Menschen eigene Schöpfung, das Sittengesetz für ihn Selbstgesetzgebung =

Autonomie.

(Kr. d. pr. V. § 8. Lehrsatz IV. S. 39 ff.).

Die Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes oder ‚Freiheit im negativen Verstande' wird jetzt zur eigenen Gesetzgebung der selbstbestimmenden Form oder zur ‚Freiheit im positiven Verstande'. Die Autonomie wird daher zugleich Form des Wollens (Grundl. 72) und Form der Freiheit (pr. V. 89) genannt, denn ‚Freiheit' und ‚eigene Gesetzgebung' des Willens sind beide Autonomie, mithin Wechselbegriffe (Grundlegung 79) [2]). Die kürzeste Formel des kategorischen Imperativs würde sonach lauten: Handle autonom, oder: Handle frei [3]). Derb, aber nach unserer Ueberzeugung richtig, sagt Herrmann:

---

1) vgl. Religion innerhalb etc. 22 in der gegen eine Stelle in Schillers »Anmut und Würde« gerichteten Anmerkung.

2) vgl. Grundl. 82 u. ö.

3) Letztere Formel gebraucht Cohen a. a. O. 253.

»Der Begriff der Freiheit ist, wenn er nicht in das Licht des Sittengesetzes gerückt wird, einfach Unsinn«[1]). Indessen erfordert es unser Thema nicht, auf das Problem der Verbindung des Sittengesetzes mit der Freiheit des Willens hier näher einzugehen, geschweige denn auf Kants bekannten, den Zusammenhang mit seiner theoretischen Philosophie vermittelnden Satz, dass das Sittengesetz die Wirklichkeit des von der Kritik der reinen Vernunft als möglich erwiesenen Freiheitsbegriffs beweise[2]). Wir wollen uns vielmehr nur die Fruchtbarkeit des durch die Vorstellung der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung erzeugten Autonomie-Gedankens weiter klar zu machen versuchen. ‚Durch die Vorstellung der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung erzeugten' — denn, würde im Sittengesetze die Autonomie nicht mitgedacht, so wäre es kein unbedingtes, sondern ein durch irgendetwas ausserhalb des Menschen bedingtes und beschränktes, ihm von aussen her — und sei es auch von der Gottheit — aufgedrungenes, fremdartiges Gesetz, in Kantischer Sprache: Heteronomie. Wurde die Person vorhin von uns als durch das formale Sittengesetz erst geschaffen betrachtet, so ergibt sie sich jetzt ihrerseits als Schöpferin desselben, als Erzeugerin aller Sittlichkeit. Der Mensch ist nicht bloss Objekt, Gegenstand, sondern auch »Subjekt des moralischen Gesetzes« und zwar »vermöge der Autonomie seines Willens«[3]); und wie die Person zum Ganzen des Gesetzes hinstrebt, so fordert dieses die Einheit und Freiheit der sittlichen Persönlichkeit. Die letztere bringt den Willen, auf den sie sich bezieht, den sittlichen, durch die Vorstellung jener blossen Form selbst erst hervor. So schliesst gerade das formale und nur das formale Sittengesetz die ganze sittliche Welt erst in ihrer Unermesslichkeit vor uns auf. Auch ein Nicht-Kantianer wie Harms gesteht dies Verdienst unserem Philosophen zu. »Erst die deutsche Philosophie seit Kant kennt den Willen, der frei ist, indem er sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt,

---

1) Herrmann a. a. O. 191.
2) vgl. Grundleg. 74 ff., und dazu Cohen a. a. O. 99 ff. und 199 ff.
3) pr. V. 106, vgl. 158.

und kennt ihn als den Anfangsgrund der sittlichen Welt« [1]. Nur, wer die Bedeutung des gewaltigen Gedankens nicht erfasst, dass der Mensch selbst der Urheber seines Gesetzes und damit der ganzen Sittenwelt sei, der tadelt den Formalismus und vermisst die Fruchtbarkeit des Kantischen Sittengesetzes [2]. Kant selbst hat die Wurzel seiner Ethik in diesem Prinzipe der Autonomie gesehen. Das Fehlen desselben bezeichnet er einmal geradezu als Grund, warum »alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen wurden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht am Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei« [3]. Nun aber wird der Mensch — immer als ‚vernünftiges Wesen' — aus einem bloss unterworfenen ein ‚jederzeit und allgemein' gesetzgebendes Mitglied, somit ein vollberechtigter Bürger des Reichs der Sitten, »nur denjenigen Gesetzen gehorchend, die er sich selbst gibt« [4]. »Die Person, als zur Sinnenwelt gehörig, unterwirft sich ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört« [5]. Das Gefühl der Unterwerfung bringt zwar für das ‚sinnlich-affizierte Subjekt' ‚Zwang' und infolgedessen ‚Unlust' mit sich, aber, »da dieser Zwang bloss durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird«, enthält es zugleich auch Erhebung in sich und wird sich eines »Interesses bewusst, welches rein praktisch und frei ist«. So entsteht das Gefühl der ‚Achtung' als das Bewusstsein einer ‚freien' Unterwerfung unter das Gesetz und die Autonomie des formalen Sittengesetzes wird zum »Grund der Würde der menschlichen und — jeder vernünftigen Natur« [6], der ‚Selbstzwang', den die blosse Vorstellung des Gesetzes bewirkt [7], zum ‚freien Selbstzwang' [8]. Weil uns aber Vernunft selbst das Gesetz auferlegt, findet es »von selbst im Gemüte

---

1) Harms, Gesch. der Philosophie seit Kant S. 241.

2) vgl. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik 136 ff.

3) Grundleg. 58. — 4) Grundleg. 59 ff. — 5) pr. V. 105. — 6) Grundleg. 62, vgl. 66. — 7) pr. V. 102; Tugendl. 211. — 8) Tugendl. 215, vgl. 234.

Eingang«[1]), ist »sein Joch sanft« und »seine Last leicht«[2]); ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die Gesetzgebung sogar ‚liebenswürdig'[3]). Aus dem Gesetze des alten Bundes ist das Evangelium des neuen Bundes geworden.

Mit dem Umstande, dass jede Person sich selbst das Sittengesetz gibt, hängt auch die von Kant überaus häufig betonte Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit desselben zusammen, und es ist wohl nicht zufällig, dass gerade in einer Anmerkung (II) zu dem Lehrsatze von der Autonomie zuerst — was die Kritik der praktischen Vernunft betrifft — diese Consequenz gezogen wird: dass die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen »deutlich und unüberschreibar«, »selbst für den gemeinsten Menschen vernehmlich« sei[4]), dass die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe »scharf abgeschnitten«, »selbst für das gemeinste Auge gar nicht zu verfehlen« seien[5]), sodass, »was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu thun sei, für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen« sei, während die Heteronomie »Weltkenntnis« und »viel Klugheit« erfordere[6]). Es ist das derselbe demokratische Zug in Kants Ethik, der ihm ein ander Mal den Ausspruch eingibt: ‚Vor dem braven Manne ziehe ich den Hut ab', im Gegensatz zu der aristokratischen Denkweise der antiken Philosophie, z. B. des Aristoteles, dem die Sklaverei als Mittel zum Zweck für erlaubt gilt und dessen höchstes Ideal, die Denkseligkeit, nur bevorzugten Geistern erreichbar ist. Es ist zugleich ein Grundzug tiefer Religiösität, der sich auch an anderer Stelle[7]) in der urchristlichen und vom Protestantismus wieder erweckten Idee des allgemeinen Priestertums gegenüber dem demütigenden Unterschiede von Klerikern und Laien wieder findet. Das Sittengesetz erfordert nicht ‚Seelenerhebung', sondern ‚Herzensunterwerfung', keinen hohen Schwung des Verstandes oder der Phantasie, sondern nur den guten Willen des

---

1) pr. V. 105. — 2) pr. V. 103. Religion 194 Anm.

3) Das Ende aller Dinge, kl. Schr. II 177. — Die letztgenannten Stellen können zugleich zum Beweise gegen den angeblichen Rigorismus der Kantischen Ethik dienen.

4) pr. V. 42. — 5) ebd. 43. — 6) ebd. 44. — 7) Religion innerh. etc. S. 130.

einfältigen Herzens. Wenn Ziegler mir »die sittliche Thatsächlichkeit mit ihrer Qual der Wahl und ihrer vielfachen Frage: was ist nun in diesem Falle das Gute und das Rechte«? entgegenhält, so gebe ich gern zu, dass die praktische Philosophie nicht im Stande ist, für alle Fälle im Leben eine vollständige Auskunft zu geben. Allein Herbart, von dem dies Wort stammt, deckt auch den Grund davon auf: »Nicht als ob in den einzelnen Fällen Elemente von sittlicher Bedeutung vorkommen könnten, deren Vorbild nicht in den Ideen enthalten wäre« — wir würden sagen: deren Lösung nicht in den Consequenzen des formalen Sittengesetzes läge — sondern »wegen der Schwierigkeiten der Ausmittelungen des Faktischen, die in der Dunkelheit und den Vieldeutigkeiten der Empirie, nicht im Reiche der Begriffe ihren Sitz haben« [1]. In mehr als einem Falle möchte zudem das Dichterwort sein Recht behalten, das nicht von einem beliebigen naiven Bukoliker, sondern von Schiller in der Periode seiner philosophischen Vollreife gesprochen worden ist:

»Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt«.

Wohl muss die aus der Autonomie fliessende Einfachheit des formalen Sittengesetzes »in Verbindung mit den grossen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, — — anfänglich befremden«, und dennoch ist es so: dies formale Gesetz allein »eröffnet ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen, wo die Vernunft — — im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss« [2].

Wir haben nunmehr einen Blick auf dieses unbegrenzte Feld gethan. Wir haben gesehen, welch' unermesslich reichen Inhalt die Form in sich birgt, indem sie das sittliche Subjekt selbst erzeugt, welches hinwiederum aus seiner idealen Beschaffenheit als ‚vernünftiges Wesen' alle sittlichen Inhalte und Objekte schafft und bestimmt und so in sich eine ganze Sittenwelt, einen sittlichen Mikrokosmus darstellt. »Das sittliche Subjekt, das sittliche Objekt und endlich gar die ganze Sittenwelt selbst

1) Herbart S. W. VIII. 31. — 2) Met. d. Sitten 25 f.

sind Schöpfungen und Consequenzen dieser Form (der Autonomie), in welcher das Gesetz gedacht wird« [1]). Das ist die ‚Exposition', d. i. die wahre Auslegung und zugleich die beste Rechtfertigung des formalen Sittengesetzes.

In diesem Sinne hat der Dichter des Ideals seinen philosophischen Meister verstanden, wenn er 1793 an Körner schreibt: »Es ist gewiss von keinem sterblichen Menschen kein grösseres Wort noch gesprochen worden als dies Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst«: wiewohl diese Wortfassung sich, so viel wir wenigstens wissen, bei Kant nirgends findet, vielmehr dem Stile Fichtes verwandter scheint. Fichte nämlich spinnt diesen Gedanken weiter. Er jedoch versteht, obwohl sittlich von denselben Grundgedanken beseelt, in seinem unwissenschaftlich-metaphysisch-überschwänglichen Drange unter dem ‚aus Dir selbst' sein absolutes Ich in dessen reiner Selbstthätigkeit, während Kant, das Absolute der philosophischen Begriffsromantik abweisend, in transscendentaler Selbstbescheidung an der schlichten Gediegenheit des formalen Sittengesetzes festhält und aus diesem letzteren erst das moralische Ich (Subjekt) ableitet. Daher sind denn auch die Fichte'schen Formulierungen des kategorischen Imperativs: »Erfülle jedesmal Deine Bestimmung« [2]), »Handle stets nach bester Überzeugung von Deiner Pflicht«, »Handle nach Deinem Gewissen« [3]) zwar richtig, aber in ihrer Unbestimmtheit weit ‚formaler' und ‚leerer' als die Kantischen. Dass Schiller Fichte'sche Anschauungen nicht durchaus fremdgeblieben, zeigt u. a. der ausdrückliche Hinweis auf dessen ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)' in einer Anmerkung, in der er auch ‚Geist' und ‚Buchstaben' des Kantischen Systems unterscheidet [4]), wie denn auch die Betonung der ‚höchsten' und »grösstmöglichen Selbständigkeit« [5]), sowie die Unterscheidung des Form- und des Stofftriebs als Triebs nach dem Absoluten und Triebs nach Schranken [6]) auf Ver-

---

1) Cohen, Kants Begr. d. Aesthetik 138. — 2) Fichte, System der Sittenlehre 150. — 3) ebd. 156. — 4) Anmerkung zum 13ten der ästhet. Briefe. S. W. XII 51 f. — 5) ebd. S. 53. — 6) ebd. S. 80.

wandtschaft mit Fichte hinweist [1]). Wenn Cohen also meint: dass Schiller Kants Methode des Philosophierens deutlicher als irgend ein anderer begriffen habe, zeige sich am genauesten bei der Unterscheidung von Form und Stoff [2]), können wir ihm nicht ganz so weit folgen. Im wesentlichen freilich bleibt Schiller Kant treu, das bezeugen nicht nur ausdrückliche Äusserungen in seinem Briefwechsel [3]), sondern auch zahlreiche Stellen seiner Schriften, insbesondere der ästhetischen Briefe, von denen wir als für die ‚Form' wichtig S. 50. 53. 59. 73. 80 f. 118 f. hervorheben. Die letzte, von herrlichstem poetischen Schwunge der Gedanken getragene, Stelle leitet zu dem Verständnisse seines tiefsinnigsten philosophischen Gedichtes über. Denn wenn dort die Form, »ein Nachbild des Unendlichen«, als der Gedanke, der über die Zeitgesetze siegt, verherrlicht und deshalb verglichen wird mit dem Bilde des Zeus, der Saturns Reich endigt, so ist das neue, von Zeus heraufgeführte Weltalter, in welchem »die unendliche Kraft durch die unendliche Form gebändigt« ist, dasselbe Reich der Formen, zu dem die erhabene Gedankenpoesie von ‚Ideal und Leben' uns erhebt. »Die Regionen, wo die reinen Formen wohnen«, sie sind

1) So vermutet auch Vaihinger a. a. O. S. 68. — Zu unserem grössten Erstaunen finden wir dort die soeben von uns citierte Stelle aus dem 19. aesth. Briefe (Schiller S. W. Cotta 1838. XII. 60 f.) als »äusserst interessante Stelle« aus Kants »Opus Postumum (Altpr. Mtschr. XXI 366)« ausgehoben! In der That finden sich an letzterem Orte 17 Schiller'sche Zeilen von »Hier müssen wir uns nun erinnern« bis »Vereinbarkeit zu kümmern« ohne jede Angabe ihres Ursprungs abgedruckt. Wir behalten uns eine Besprechung dieser auffallenden Thatsache an anderer Stelle vor.

2) Cohen, Kants Begr. d. Aesthetik 379.

3) vgl. u. a. den interessanten Brief an Goethe vom 28. Okt. 1794: »Es erschreckt mich gar nicht zu denken, dass das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser (sc. der Kantischen) Philosophie sowie jede andere zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dies Schicksal nicht zu fürchten haben; denn so alt das Menschengeschlecht ist, und so lange es eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt und danach gehandelt. Mit der Philosophie unseres Freundes Fichte dürfte es nicht diese Bewandtnis haben. — Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat und den es bei der Reflexion wieder fängt«.

das Reich des Ideals, in das wir, die Angst des Irdischen von uns werfend, aus den Schranken der Zeitlichkeit und Bedürftigkeit uns retten sollen, während hinter uns »des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt — und sinkt — und sinkt« [1]).

Mit der Behauptung und Definition der Autonomie schliesst der in Lehrsätzen und §§ abgefasste Teil der Kritik der praktischen Vernunft ab. Indes ist mit dem Autonomie-Gedanken der Inhaltsreichtum der Form noch nicht abgeschlossen, die Fruchtbarkeit des formalen Sittengesetzes noch nicht erschöpft. Das Objekt, der Gegenstand desselben ist zwar vorläufig in der Person bezeichnet (vgl. oben S. 57), aber noch nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt und klargelegt worden. ‚Der Analytik der praktischen Vernunft zweites Hauptstück' trägt daher die Überschrift: ‚Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft' (pr. V. 69); das würde, in die Form einer Frage gebracht, lauten: Welches ist das Objekt des Sittengesetzes? In der Antwort auf diese Frage tritt eine neue Gedankenwendung auf: der Begriff des Willens als Vermögens der Zwecke [2]), oder, wie die ‚Grundlegung' sagt: »der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, ... führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke« [3]), damit zum Selbst- oder Endzweck. Mit andern Worten: die Autonomie führt — nach einem, von Cohen, mit Rücksicht auf die Analogie glücklich gewählten, Ausdruck [4]) — zur

1) Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf die meines Wissens noch nicht hervorgehobene Übereinstimmung Kants und Schillers in dem Bilde des Herakles als Versinnlichung der ringenden und siegenden Menschheit aufmerksam machen. Mit den beiden letzten Strophen des Schillerschen Gedichtes vgl. man die Stelle Religion innerhalb etc. S. 22 Anm.: »Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget«. Da diese Stelle gegen Schiller gerichtet und von letzterem in seinem Briefe an Kant vom 13. Juni 1794 berücksichtigt worden ist, so wäre eine Anregung des Dichters durch den Philosophen recht wohl denkbar. ‚Ideal und Leben' ist im folgenden Jahre (1795) geschrieben.

2) pr. V. 79. — 3) Grundleg. 58. — 4) B. d. Ethik 237; neuerdings in B. d. Aesthetik 140.

Autotelie.

Der Zweckgedanke ist uralt in der Geschichte des Philosophierens. Wir begegneten ihm schon oben bei Aristoteles. dem Vater der Teleologie. Aber für Aristoteles ist der Zweck, wie wir dort sahen, der Ausgangspunkt, für Kant, wie wir zu sehen im Begriffe sind, das letzte Wort seiner Ethik. Mit bewusster Entschiedenheit stellt Kant daher, auch ohne Aristoteles' Namen zu nennen, dessen Verfahren das seinige gegenüber. Mit dem Zweck, als der Materie, anzufangen, gilt ihm als das ‚Paradoxon der Methode'; und in der Schrift ‚zum ewigen Frieden' (1795) wird es geradezu als erstes Erfordernis der praktischen Philosophie bezeichnet, »zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Prinzip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkür) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen d. i. demjenigen, danach es heisst: »handle so, dass Du wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle)«. Worauf dann die Antwort erfolgt: »Ohne allen Zweifel muss das letztere Prinzip vorangehen«, weil es allein »unbedingte Notwendigkeit« mit sich führt; der Zweck ist also aus dem formalen Prinzip abzuleiten [1]). Ähnlich drückt sich die Vorrede zur Tugendlehre aus: Nicht »von der Materie des Willens, dem Zweck«, sondern »von der Form desselben d. i. dem Gesetz« sei der Ausgangspunkt zu nehmen, sonst werde die Tugendlehre »in ihrer Quelle verderbt« [2]). Noch genauer wird die Methode des wissenschaftlichen Verfahrens in einer Stelle der ‚Grundlegung' folgendermassen bestimmt: Man thue besser, »wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengen Methode verfahre«, daher müsse hier d. h. in der reinen Ethik »die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde gelegt« werden. »Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist es sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen«:

---

1) Kl. Schr. I. 193 f.; vgl. auch Vorrede zur Religion innerhalb etc. S. 3 ff. — 2) Met. d. S. 207.

— gemeint sind 1) die Form der Allgemeinheit, 2) die Maxime des Selbstzwecks, 3) die Zusammenstimmung aller Maximen zu einem möglichen Reiche der Zwecke als einem Reiche der Natur — »und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern« [1]) — wir würden sagen: die formale Ethik durch die und in der angewandten Ethik fruchtbar zu machen. »Zuvor musste das Sittengesetz in seiner unbedingten Notwendigkeit erkannt sein, ehe es dem Menschen den Endzweck enthüllt, denn die sittliche Person, die fähig ist, dessen Wert zu ermessen und zu verstehen, wird er erst durch dies selbst« [2]). — Nachdem wir hiermit dem Zweckgedanken von vornherein seine Stelle im Systeme der Kantischen Ethik angewiesen haben — denn von der Naturteleologie sehen wir vollständig ab —, gehen wir zu unserer Aufgabe über: ihn als End- oder Selbstzweck aus dem formalen Sittengesetze abzuleiten.

In unseren bisherigen Erörterungen sind wir bereits bis dicht an den Endzweck herangerückt. Die Begriffe der allgemeinen Gesetzgebung, des kategorischen Imperativs, des Unbedingten, des vernünftigen Wesens, der Autonomie, das Prinzip der Menschheit, der Persönlichkeit — alles Begriffe, die sich uns aus der blossen Form des Sittengesetzes ergaben — stehen sämtlich in innigem Zusammenhang mit ihm oder leiten auf ihn hin.

Von der allgemeinen Gesetzgebung ist in dieser Hinsicht schon oben (S. 59 ff.) deutlich genug geredet worden. Ebenso steht es mit dem kategorischen Imperativ. Alle hypothetischen Imperative stellen die Handlung nur als Mittel zu etwas Anderem vor, sind auf relative Zwecke d. i. Sachen gerichtet; der kategorische dagegen stellt eine Handlung für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vor, er geht auf einen absoluten d. i. End- oder Selbstzweck, auf eine Person [3]). So behält, während der Imperativ (als Gebot) durch den Gedanken der Selbstgesetzgebung seinen eigentlichen Sinn verliert, das Kategorische desselben seine Bedeutung für den Begriff des Endzwecks.

1) Grundleg. 62 f. — 2) Herrmann a. a. O. 198. — 3) Grundleg. 36, vgl. ebd. 52. 65.

Dasselbe gilt von dem Ausdrucke des Unbedingten. »Es ist ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewusstsein ihrer Notwendigkeit zu treiben —, sie sucht rastlos das Unbedingt-Notwendige« [1]), sagt die ‚Grundlegung' in ihrer ‚Schlussanmerkung'. Wenn wir nun die endlose Reihe der Bedingungen des Wollens d. h. der Zwecke ethisch durchmustern — und »Ordnung der Zwecke ist das eigentümliche Gebiet der Vernunft« [2]), die Ethik ist (mindestens als Tugendlehre) Lehre von den Zwecken, genauer »das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft« [3]) —, so erhebt sich stets ein neues: Wozu? vor unseren Augen. Jeder Zweck erweist sich in dieser ‚Causalität des Wollens' immer wieder als auf einen anderen bezüglich, als relativ, somit als Mittel. Nur vor dem Sittengesetze selbst, und zwar auch hier wieder nur vor dem formalen, erreicht dieser rastlose ‚Progressus' sein Ende. Hier allein kann ich nichts mehr erklären noch auch fragen, weshalb es mich verbinde, der Mechanismus der Mittel-Causalität mit seiner immer von neuem sich aufdrängenden Frage: Wozu? — hört auf. Ich muss mich darin finden, dass hier alles Fragen ein Ende hat, ja begreifen, dass es ein Ende haben muss, dass es nicht nur unsittlich, sondern auch thöricht sei, weiter zu fragen, muss einsehen, dass nunmehr das Bedingte im Unbedingten sich vollendet hat, dass hier wirklich das Ende, das unbedingte Gesetz oder Endgesetz vorhanden, das Sittengesetz mithin End- oder Selbstzweck ist. So lässt sich denn auch das von Herrmann hervorgehobene merkwürdige Faktum erklären, dass wir bei aller Begründung des Sittengesetzes auf seinen eigenen Inhalt rekurrieren müssen [4]). In ihm ist eben die Grenze unseres ethischen Denkens erreicht. Jetzt erst findet der Trieb, der Zug, die Sehnsucht nach dem Unbedingten, In-sich-Geschlossenen, nach systematischer Einheit, ‚das unabweisbare Bedürfnis der Menschenvernunft', seine wahre Befriedigung. Das Rätsel unseres Daseins wird uns, wenn überhaupt, hier gelöst:

---

1) Grundleg. 94. — 2) Kr. d. r. V. 698. — 3) Met. d. S. 213. — 4) Herrmann a. a. O. 195.

»Das Unbegreifliche,
Hier ist's gethan«.

Dass ein solcher Endzweck — ‚seiner absoluten Notwendigkeit nach' — nicht weiter begreiflich gemacht werden kann, ist »ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste« [1]).

In den letzten Wendungen zeigt sich der Zusammenhang des Unbedingten mit der Vernunft überhaupt. Der Endzweck lässt sich weiter formulieren in dem Satze: »Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst«; denn »so stellt sich notwendig der Mensch — —, so stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein vor« [2]). Dieselbe Zusammenstellung und zugleich Unterscheidung von ‚Mensch' und ‚vernünftigem Wesen', deren transscendentalen Sinn wir schon oben (S. 57) berührt haben, findet sich in diesem Zusammenhange fast beständig vereint. »Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel u. s. w.« [3]). So auch in der für unseren Punkt bedeutsamsten Stelle der Kritik: »In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst« [4]). Die ‚vernünftige Natur' steht also nicht im Sinne einer ‚besonderen Naturanlage der Menschheit', ja nicht einmal ‚einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre' — das gäbe nur eine Maxime für uns, kein Gesetz, ein subjektives, kein objektives Prinzip —, sondern ist identisch mit Vernunft überhaupt; und jene Unterscheidung von ‚Mensch' und ‚vernünftigem Wesen' ist deshalb gemacht, »dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen« [5]). Soweit das Gebiet der Natur reicht, hat der Gedanke des Endzwecks keine Stätte; das gilt nicht bloss von der unbelebten, sondern auch von der lebenden Natur. So lange der Mensch als das

---

1) Schluss d. Grundleg. 94. — 2) Grundleg. 53. — 3) ebd. 52. — 4) Pr. V. 106. — 5) Grundleg. 49.

Produkt natürlicher Verhältnisse und Bedingungen angesehen wird, ist er zum Endzweck nicht fähig, sondern erst, wenn wir ihn als das vernünftige Wesen betrachten, das sich vermöge seiner Autonomie der unbedingten Forderung des Sittengesetzes unterworfen hat. Kurzum, nicht der Mensch als das bedürftige, schwache und oft schlechte Naturerzeugnis, sondern der Mensch als die sittliche Persönlichkeit ist Endzweck. »Ohne die Person hat das Sittengesetz keinen Inhalt, steht schutzlos da vor dem Vorwurfe leerer Einbildung« [1]). Selbst im Hinblick auf die Gottheit erleidet dies Gesetz, dass das Vernunftwesen autonomer Selbstzweck, niemals bloss Mittel sei, keine Ausnahme. »Dass, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals bloss als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott), ohne zugleich selbst hierbei Zweck zu sein, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst ....« [2]). Eben, weil das Sittengesetz an sich heilig ist, »um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann«, so muss auch das ‚Subjekt des moralischen Gesetzes', der Mensch selbst oder vielmehr die Menschheit in seiner Person d. i. die eigene Persönlichkeit uns heilig, uns Endzweck sein [3]). Das Sittengesetz verkörpert sich in jeder Person, von der es gedacht wird; jede Person stellt jederzeit in sich das Sittengesetz dar. Weil das Sittengesetz den Zweck an sich selbst darstellt, so ist aus ‚dem Subjekt des moralischen Gesetzes' (s. S. 59 und 70) jetzt das ‚Subjekt aller Zwecke' geworden [4]). Nicht allein das Gesetz, ich

1) Herrmann S. 156.

2) pr. V. 168. — Wenn selbst Theologen, wie Rothe (Ethik. I 391) und neuerdings Herrmann (a. a. O. 229), sowie der von letzterem gleichfalls citierte Schelling (S. W. I. 532) in diesem Unabhängigmachen der Geltung des Sittengesetzes vom Gottesglauben ein hohes wissenschaftliches Verdienst Kants erblicken, können wir uns jeder weiteren Ausführung über diesen Punkt enthalten.

3) vgl. neben der eben erwähnten Stelle (158) pr. V. 105 f.

4) Den letztgenannten Ausdruck braucht Kant von ‚jedem vernünftigen Wesen'. Grundl. 56.

selbst, der Urheber und Ausführer desselben, sowie alle anderen vernünftigen Wesen mit mir, sind End- oder Selbstzweck. Das ist die gewaltige und gediegene Tiefe der schlichten Formel, in die sich die ‚allgemeine Formel' des kategorischen Imperativs nunmehr kleidet:

> »Handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst«[1]).

Das Reich der Zwecke.

In den Worten: ‚in der Person eines jeden Andern' ist bereits der Begriff einer Mehrheit vernünftiger Wesen mit gedacht. Das Sittengesetz gilt nicht bloss als ein Gesetz für mich, den einzelnen, sondern als allgemeine Gesetzgebung für eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen. Es will, wie von allen Vernunftwesen verstanden und anerkannt, so auch von allen ausgeführt, auf alle angewandt werden. In seiner blossen Form als Forderung und Behauptung einer allgemeinen Gesetzgebung liegt seine Gemeinschaft stiftende Kraft; es vermittelt nicht bloss den Verkehr mit anderen Personen, es verbindet uns auch dazu[2]). So entstand das Reich der Sitten, dessen wir bereits oben (S. 58) kurz gedachten; dieses wird nunmehr zu einem ‚Reich der Zwecke', weil die Gesetze desselben »die Beziehung vernünftiger Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben«[3]). Freilich ist ein solches Reich der Zwecke »nur ein Ideal«[4]), aber — wie es an anderer Stelle heisst — ein »herrliches«, »zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten«[5]). Das Sittengesetz wird somit hier unter dem Typus eines Naturgesetzes vorgestellt, das Reich der Zwecke als eine neue Art von Natur gedacht. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken

---

1) Grundl. 53. Man vergleiche damit die Fichte'sche Formel: »Ich soll ein selbständiges Ich sein, das ist mein Endzweck« (Syst. d. Sittenl. 192). Welche von beiden ist formaler und leerer?

2) vgl. Herrmann S. 251. — 3) Grundl. 59. — 4) ebd. — 5) ebd. 94.

gibt die ‚Typik der reinen praktischen Urteilskraft' [1]), wie auch die ‚Grundlegung' zwei daraus abgeleitete Formeln des kategorischen Imperativs enthält [2]). Wie weit und prinzipiell jedoch trotz dieser Analogie der Endzweck der Ethik von der Natur-Teleologie unterschieden ist, das spricht die methodisch äusserst wichtige Anmerkung zu S. 62 der ‚Grundlegung' in klarer Antithese aus: »Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen«.

Indem wir nunmehr das formale Sittengesetz durch die drei von Kant (s. oben S. 66 f.) bezeichneten Begriffe oder »Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen« — die allgemeine Gesetzgebung, das vernünftige Wesen als Selbstzweck, das Reich der Sitten als Reich der Zwecke — hindurchgeführt haben, Arten, die »im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes sind, deren eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt« [3]): haben wir zugleich eine erschöpfende Antwort gewonnen auf die oben (S. 65) gestellte Frage: Welches ist das Objekt, der Gegenstand des Sittengesetzes? Sie lautet: das moralische Wesen als Endzweck. Und nicht, wie Kant — leider! — im weiteren Verlaufe seiner Kritik [4]), wenn auch unter Kautelen, insbesondere unter steter Betonung des Sittengesetzes als alleinigen Bestimmungsgrundes, ausgeführt hat: das höchste Gut. Das wahre und echte höchste Gut ist eben: das Reich der Sitten als Reich der Zwecke, als Endzweck. Darin besteht der notwendige und fruchtbare Formalismus des Sittengesetzes. Bei aller menschlichen Würdigung von Kants

---

1) pr. V., bes. 84 ff.

2) Grundl. 44 und 63, vgl. jedoch über den Unterschied der Grundlegung und Kritik betr. dieses Punktes Cohen, K. B. d. Ethik 194, über die dem Schematismus der reinen Vernunft entsprechende Typik ebd. S. 244 ff.

3) Grundleg. 62. — 4) Zuerst S. 132 (Kr. d. pr. V.)

Beweggründen zu diesem Abweichen von seinem Grundprinzip und trotz der Einwände, die man zu seinen Gunsten erhoben hat [1]), stimmen wir daher in methodischer Beziehung durchaus den treffenden Worten Cohens zu: »Zu Gunsten der selbständigen, unanfechtbaren und unverstärkbaren Gewissheit der ethischen Realität, zu Gunsten der Reinhaltung der moralischen Autonomie und zur Behauptung der Erhabenheit des formalen Sittengesetzes, in welchem die Privatmaxime durch ihre Einheit mit der Gemeinschaft autonomer Wesen zum Selbstzweck, zum Endzweck wird: auf Grund dieser Fundamental-Gedanken der Kantischen Ethik lehnen wir die Postulate ab; der Endzweck wird durch dieselben verschoben, die vermiedene materiale Bestimmung schleicht damit wieder in das Sittengesetz ein« [2]). Die Moral hat bei ihrer Frage: ‚Was soll ich thun?' stehen zu bleiben. »Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloss an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, dass sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen« [3]). Das ‚Was soll ich hoffen?' ist zwar eine von einem anderen Standpunkt aus berechtigte, aber keine ethische Frage.

Ehe wir unsere Erörterungen über die formale Ethik beschliessen, wollen wir zwei Ideen, die sich aus dem formalen Sittengesetze bereits ergeben, bisher aber nur vorübergehende Erwähnung gefunden haben, noch etwas näher beleuchten: weil sie in besonders unmittelbarer und anschaulicher Weise die Fruchtbarkeit dieses Gesetzes in seiner Anwendung auf den Menschen zu verdeutlichen im Stande sind. Wir meinen die mit einander in innigstem Zusammenhange stehenden Ideen der Menschheit und der Persönlichkeit. Wie man sieht,

---

1) vgl. z. B. Herrmann a. a. O. 238 f. 243 ff. 260 f.
2) Cohen, K. B. d. Ethik S. 321.
3) Kant, Vorr. z. Relig. inn. S. 7. Anm.

begegnen wir uns in der Wertschätzung derselben für die angewandte Ethik mit Zeller (s. oben S. 49): nur dass dieser von ihnen ausgeht, während wir sie erst aus dem formalen Sittengesetze ableiten.

Die Idee der Menschheit,

die schon in der Kritik der reinen Vernunft im Abschnitte ‚von den Ideen überhaupt' genannt wird als diejenige, welche der Mensch »selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt«[1]), ergab sich uns bereits oben (S. 54 f.) als unmittelbare Folgerung aus der blossen Form des Sittengesetzes als einer allgemeinen Gesetzgebung. Die Idee der Menschheit konstituiert das Reich der Sitten, wie dessen Erweiterung: das Reich der Zwecke. Sie ist es, welche dem kategorischen Imperativ die weitere Formel gibt, dass in jeder Person die Menschheit zu achten sei. Sie vertritt die Idee des Gesetzes, mit dem sie deshalb auch wohl geradezu identifiziert wird[2]), als des Ganzen, dem das einzelne Individuum sich anschliessen und unterordnen soll. Der Hinblick auf die erhabene Idee der Menschheit soll dem Einzelnen zu Gemüte führen, dass er ein Nichts ist gegenüber dem Ganzen und ein Nichts im Ganzen, wenn er ihm nicht dient. Sie lehrt ihn zugleich, dass die dienende Hingabe an das Ganze etwas Höheres ist als die isolierte Vollkommenheit des stoischen Weisen oder des weltabgeschlossenen Eremiten. Schon aus diesem Grunde hätte sich Kant kaum — in der oben erwähnten Anmerkung gegen Schiller — gegen den Vorwurf, dass seine Moral eine ‚karthäuserartige Gemütsstimmung' mit sich führe, zu verwahren brauchen. Denn, wenn das volle Dasein und Handeln des Menschen für den sittlichen Endzweck der gesammten Menschheit gewonnen werden soll, so ist das

---

1) Kr. d. r. V. 277. Zugleich eine methodisch sehr interessante Stelle. Die Ideen werden hier mit den Zwecken identificiert und mit Bezug auf Sittlichkeit, Gesetzgebung und Religion gesagt, dass bei ihnen »die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können«.

2) z. B. Met. d. Sitten 337: ».. mit der Idee der Menschheit ... also mit dem Gesetz«.

doch wohl das Gegenteil von mönchischer Weltflucht oder Abstraktion von der Welt. Vielmehr lässt gerade der ethische Formalismus das ganze Feld der Erfahrung frei für die Befruchtung und Durchdringung mit dem Sittengesetze. Von der fruchtbaren Verbreitung der Idee der Humanität unter Kants Zeitgenossen zu reden, in einem Zeitalter, das nach ihr den Namen trägt, hiesse in Wahrheit ‚Eulen nach Athen tragen'; keiner aber hat sie so tief von ihrer sittlichen Seite erfasst wie er. Von unseren Klassikern hat ihn auch hier wieder Schiller am besten verstanden, der von der dramatischen Gestaltung im Marquis Posa bis zu den tiefsinnigsten Stellen philosophischer Gedankenweisheit die moralische Idee der Menschheit am eindringlichsten gepredigt und so die moralische Einheit des Menschengeschlechtes aller Zeiten und Völker verkündet hat, in der jedes Zeitalter dem folgenden dient und unsere Neigung der Welt gehört mit allen kommenden Geschlechtern. Von der Wirksamkeit der Menschheitsidee auf anderen Gebieten soll nachher noch ein Wort gesagt werden.

Wir wenden uns nun zu der mit der Idee der Menschheit aufs innigste sich verschlingenden

Idee der Persönlichkeit.

Die Idee der ‚Menschheit in mir' ist eben die Persönlichkeit; die letztere heisst daher einmal »die Idee der Menschheit, ganz intellektuell betrachtet« [1]). Fühlt sich der Mensch auf der einen Seite in seinem Nichts gegenüber der erhabenen Idee der Menschheit, die das formale Sittengesetz in ihm erweckt, so erhebt ihn andererseits der Gedanke, dass diese Idee auch durch ihn (als vernünftiges Wesen) repräsentiert wird, und verleiht ihm ‚Würde' [2]). Es ist die Würde, welche die Autotelie, das Unbedingte, der Endzweck gewährt; denn aus diesen entstand, wie wir oben (S. 57) sahen, der Begriff der Persönlichkeit. Wir lernten dort auch eine Definition des letztgenannten Begriffes kennen. Eine andere, den Ton wesentlich auf das Unbedingte legende, gibt Schiller: »Der Mensch ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache

1) Religion innerhalb S. 27. — 2) u. a. Met. d. S. 279. 281 u. a.

und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann« [1]). Einfacher und deutlicher spricht Kant den Zusammenhang der Persönlichkeit mit dem Sittengesetze, ihre Ableitung aus demselben an einer Stelle aus, welche die moralische Person von der psychologischen unterscheidet. Während die letztere »bloss das Vermögen« heisst, sich »seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden«, ist »die moralische Persönlichkeit nichts Anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen« [2]). Damit ist in knappster Form alles Wesentliche gesagt. Das formale Sittengesetz ist es, welches dem Menschen sein ‚eigentliches Selbst', seine ‚bessere Person', die freie Persönlichkeit enthüllt [3]). Das Sittengesetz allein rechtfertigt das natürliche Selbstseinwollen der Person vor ihrem eigenen (nunmehr sittlich gewordenen) Denken [4]). Es erweist sich als das »Gesetz aller Pflege und Kultur des persönlichen Innenlebens, aller Thätigkeit, welche auf die Behauptung und Bereicherung dieser Realität gerichtet ist ..... Der Nachweis dieser Leistung für das innere Leben der Person ist die einzige Begründung seiner Giltigkeit, welche das Sittengesetz verstattet« [5]). Alle seine Zusammenhänge mit der Welt werden dem Sittenwesen Mittel zum Endzweck seiner Persönlichkeit. Selbst die Idee des Weltganzen ist, gegen den Endzweck der Persönlichkeit gehalten, zweck- und wertlos, weil »die Dauer der Welt nur sofern Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäss sind« [6]). Mit kraftvollen Worten darf sich daher solche mannhafte Persönlichkeitsethik gegen die quietistische Mystik »sinesischer Philosophen« wenden, die sich in den »Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also Vernichtung seiner Persönlichkeit« hineinzu»fühlen« sucht:

---

1) S. W. XI. 337. — 2) Met. d. S. 23 f. — 3) Grundleg. 84. 88. — 4) Ein Grundgedanke des von uns öfter citierten Herrmann'schen Werkes. — 5) ebd. 197. — 6) Kant, Das Ende aller Dinge 197.

»ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat« [1]).

So kulminiert denn die formale Ethik im Prinzip der Persönlichkeit. Dies Wort ist die Antwort Kants auf die letzte Frage seiner Ethik: diejenige nach der Wurzel der edeln Abkunft der Pflicht [2]). Und wieder zu ihr kehrt Kant, nachdem er den ganzen gewaltigen Kreis der Erfahrungs- und der sittlichen Welt durchmessen, zurück in den berühmten, beide Welten zusammenfassenden, Bilde am ‚Beschlusse' der praktischen Kritik: vom bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetze in mir. Der erste erweitert meine Verknüpfung mit der sichtbaren Welt »ins Unabsehlich-Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten«; das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, ... und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht, wie dort, in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung befinde« [3]). Also die gesamte Erfahrungswelt heisst ‚bloss zufällig' gegenüber der Allgemeinheit und Notwendigkeit des ethischen a priori! Und während jener »erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, gleichsam vernichtet«, so enthüllt mir der zweite, eben »durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges« — das persönliche — »Leben offenbart, ... eine Bestimmung, welche nicht auf Bedingungen und

---

1) ebd. 173 f. — Kant ahnte bei solchen Worten wohl nicht, dass ähnliche Gedanken buddhistischer Weltweisheit im 19. Jahrhundert in unserem Volke wieder ausgegraben werden und — Anhang finden würden.

2) pr. V. 105.

3) ebd. 193 f. — vgl. über diese Stelle, die »nicht etwa bloss ein schöner Schluss, sondern ein ernstliches, strenges Ergebnis ist«, Cohen, K. B. d. Ethik S. 267 f.

Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht«. In diesem Sinne kann man auch vom Kantischen Standpunkte den Worten zustimmen, in welche Herrmann seine Ansicht von dem Werte des Persönlichkeitsgedankens zusammenfasst: »Eine höhere Betrachtungsweise als die, welche vom Standpunkte des persönlichen Lebens ausgeübt wird, kann es für den Menschen nicht geben. Wenn er nach einer höheren ausschaut, so vergisst er, dass das Sittengesetz, welches ihm sein eigenes Wesen als Persönlichkeit enthüllt, ihn an die Grenze seines Denkens geführt hat. Das Wort, welches dem Menschen das Welträtsel löst, heisst Persönlichkeit« [1]. Und die Verknüpfung dieser Idee mit dem Sittengesetze lässt sich am kürzesten in den Satz kleiden: »Der Inhalt des Sittengesetzes ist Persönlichkeit« [2].

Wer sich in diesen Gedankenzusammenhang vertieft hat, wird nicht begreifen, wie gerade Kant, dem Vertreter einer Ethik der Persönlichkeit, von seinen Gegnern die Verdrängung der letzteren sowie jedes individuellen Momentes aus der Ethik zum Vorwurf gemacht werden konnte. So hat namentlich Schleiermacher behauptet, Kants Ethik sei nicht ‚freibildend', wie diejenige Platos, Spinozas (!) und der englischen Schule, sondern ‚lediglich beschränkender' Natur, sie ‚verdränge die Persönlichkeit ganz', der ethische Grundsatz erscheine stets nur als Gesetz, Kants höchstes Gut sei nur ein politisches, der Selbstzweck werde vom Menschen auf die Menschheit übertragen, das Reich der Zwecke sei nur ein bürgerliches und zwar im schlechten Sinne (rein negativ), ja »der innere Geist des Kantischen Systems sei mehr juridisch als ethisch« [3]. Ähnlich behauptet Überweg, »die Individualisierung des Handelns werde von Kant verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht«; auch er spricht von ‚juridischer', ja »militärischer« Ordnung [4]. Gegen Ausdrücke letzterer Art wie

1) Herrmann l. c. 204. — 2) ebd. 201.

3) Die im Text bezeichneten Vorwürfe finden sich in Schleiermachers Grundlinien etc., bes. S. 55—61 und 128 ff.

4) G. d. Ph. III. 206 ff.

gegen noch stärkere Schleiermacher'sche Wendungen[1]) sollte die Kantische Ethik eigentlich geschützt sein und braucht sie nicht verteidigt zu werden; auch die übrigen Einwände Schleiermachers erledigen sich hoffentlich schon von selbst durch unsere bisherige Darstellung, insbesondere durch die oben durchgeführte systematische Unterscheidung von reiner und angewandter Ethik, ohne die allerdings Kants ethischer Formalismus nicht verständlich ist. Wir haben dort (S. 47 ff.) auch bereits auf die Schleiermacher'schen Missverständnisse Bezug genommen. Nur das Verhältnis des formalen Sittengesetzes zum Individuum möchte hier an der Grenzscheide von reiner und angewandter Ethik, an der wir nunmehr angelangt sind, noch einer kurzen Beleuchtung bedürfen.

Wir sahen oben, wie die reine (formale) Ethik die angewandte zu ihrer Ergänzung geradezu fordert. Es existiert für dies Verhältnis eine Analogie nicht bloss in der Logik (S. 36), sondern auch in den Naturwissenschaften: wir meinen die Beziehung der mathematischen (bei Kant ‚reinen') Naturwissenschaft zur Naturbeschreibung. Physik und Mechanik behaupten allgemeine Gesetze und deren Einheit in Prinzipien, sie müssen daher vom Individuum vorerst absehen. Die beschreibenden Naturwissenschaften dagegen behaupten und erstreben die besonderen Gesetze und deren Mannigfaltigkeit, ihr Problem ist das des Organismus und des Individuums[2]). In analoger Weise erscheint in der Ethik neben dem Gesetze dessen Gegenstand, das Individuum. Das Individuum als solches aber ist, hier wie dort, unerschöpflich, es enthält in seiner Zweckbestimmung eine

---

1) vgl. a. a. O. 131 ff., u. a.: Kant indes hat offenbar, von dem richtigen Weg abweichend und, wie es ihm leicht und oft begegnet, das juridische mit dem ethischen verwechselnd, die Gesetzmässigkeit und die Sittlichkeit als Gegensätze genommen und sich dadurch, wovon auch die Spuren sich überall offenbaren, den ganzen Pflichtbegriff, den einzigen, womit er noch umzugehen weiss (!), ebenfalls verdorben (!) — vgl. 140 f.: »Woraus aber erhellt, wie wenig dieser Sittenlehrer sich auf dem von ihm selbst abgesteckten Gebiet, dem rein praktischen nämlich, zu behaupten weiss (!) ...«

2) vgl. darüber Cohen, Kants Begr. d. Aesthetik S. 112 ff.

unermessliche Fülle von Aufgaben, die — was die Ethik betrifft — der homo noumenon dem homo phaenomenon, das Sittenwesen dem Naturwesen stellt. Gerade, »indem wir den Menschen als Wesen der Sittlichkeit denken, erkennen wir das Unschickliche, das Unangemessene, das Widerliche und Empörende der Bedingtheit, in die ihn Natur und Geschichte zwängen«, und wir empfinden den Drang, der Forderung der Idee des Sittengesetzes als regulativer Aufgabe [1]) gemäss, »jene Bedingungen und hemmenden Schranken zu durchbrechen, zu erleichtern, zu beseitigen« [2]). Weit entfernt, das Individuum zu beschränken, bewirkt das Sittengesetz gerade die Befreiung und Erlösung der Individualität von den hemmenden, natürlichen und geschichtlichen Schranken, von denen die letztere umgeben ist. Wie sollte auch eine Beschränkung stattfinden können durch das unbeschränkte, formale Sittengesetz? Eher durch alle die anderen ethischen Standpunkte, die von einem vorgefassten Zweck als materialem Prinzip ausgehen. Nirgendwo bei Kant steht es geschrieben, dass die moralische Eigenart des Einzelnen etwas von ihrem Rechte aufgeben müsse. Unterordnen soll sie sich nur dem, von der eigenen Vernunft ihr gegebenen, Gesetze, damit sie nicht, frei und zügellos umherschweifend, in die Irrgärten der ‚unbedingten Willkür' der Romantiker [3]) gerate. Wenn also hier von einem ‚Mechanismus' die Rede sein könnte — wie ihn Schleiermacher Kant vorgeworfen hat [4]) —, so wäre es kein anderer als der berechtigte des Gesetzes. Das Sittengesetz aber will, als autonomes Gesetz des Sollens, nicht mit dem Mechanismus der Seins- oder Naturgesetze herrschen, sondern ‚nur' mit dem Rechte und Anspruch der Idee. So wird denn die Eigenart des Individuums durch den ethischen Formalismus nicht nur nicht unterdrückt oder schablonisiert, sondern gerade sittlich ausgeprägt und vertieft,

---

1) Über diesen Charakter der Ideen vgl. meine frühere Abhandlung, S. 5 ff. — 2) Cohen a. a. O. S. 134.

3) Man denke, als an ein Extrem, an die Verirrungen der ‚Lucinde', die selbst ein Schleiermacher, in seiner Abneigung gegen das ‚mechanische' und ‚formale' Gesetz, noch in Schutz zu nehmen wagte.

4) a. a. O. S. 110.

sein Horizont nicht verengt, sondern ins Unabsehliche erweitert; und das Sittengesetz kann deshalb mit Recht gerade das Gesetz der Individualität, d. i. Persönlichkeit genannt werden, deren Gebiet unermesslich, deren Aufgabenfülle unerschöpflich ist.

Sache der angewandten Ethik ist es, an diesen Aufgaben, welche die sittlich-strebende Menschheit seit Jahrtausenden zu lösen sich bemüht, insonderheit an denjenigen, welche sie in Religion und Erziehung, Recht und Staat, Geschichte und Kunst zu einer Art wissenschaftlicher Gestaltung zu bringen versucht hat, den Inhaltsreichtum des formalen Sittengesetzes zu erläutern. Denn wie im transscendentalen — wenngleich von Kant selten ausdrücklich betonten — Hinblick auf jene sogenannten ‚moralischen Wissenschaften' die formale Ethik entstanden ist, so muss sie an denselben auch ihre Fruchtbarkeit bewähren können. Und Kants ethische Schriften bieten wahrlich Materiales die Fülle, hier namentlich die neben den grossen systematischen Werken in der Regel nicht genug beachteten kleineren angewandt-ethischen Schriften, aus denen als aus einer reichen, nie versiegenden Fundgrube noch manches Stück edlen Metalles auszuschachten ist: während anderes auf dem von Kant gelegten Grunde auf- bezw. auszubauen wäre. Zwar würde schon allein das aus der Bestimmung der Form als des den Inhalt rein erzeugenden Gesetzes einer bestimmten Bewusstseinsrichtung fliessende, kritisch-methodische Streben Kants nach Reinhaltung der jedesmaligen Bewusstseinsart, Bewahrung des ihr Eigentümlichen, reinlicher Scheidung der besonderen Wissenschaftsgebiete hinreichen, um dem Formalismus die segensreichsten und fruchtbarsten Wirkungen in Bezug auf Selbständigkeit und damit Vertiefung der einzelnen Wissenschaften zuzusprechen [1]), — aber auch an jeder einzelnen der vorhin

1) Die ‚gewaltigen Anstrengungen' und die ‚Errungenschaft' Kants in dieser Beziehung werden u. a. für das religiöse Gebiet gebührend gewürdigt von Herrmann a. a. O. S. 136. — Nach Ritschl (Lehre von d. Rechtf. u. Vers. I. 410) bedeutet »die Kantische Darlegung des Sittengesetzes eine praktische Wiederherstellung des Protestantismus«.

genannten Wissenschaften, beziehentlich Kulturgebiete, lässt sich die weittragende Fruchtbarkeit des ethischen Formalismus verfolgen; ja selbst anscheinend so fern liegende Objekte, wie Geographie und Medizin, sind von Kant unter den ethischen Gesichtspunkt gezogen worden. Wir gedachten anfangs die wichtigsten dieser Beziehungen einer Erörterung zu unterziehen, allein wir haben eingesehen, dass eine jede derselben eine gründlichere Behandlung verlangen kann und muss, als sie auf wenigen Seiten möglich ist. Die Fülle der Gedanken, welche die formale Ethik in ihrer Anwendung auf die menschliche Kultur und Wissenschaft erweckt, ist zu gewaltig, als dass sie sich in einer so kurzen Darstellung erschöpfen liesse. Wir verzichten daher, wenn auch mit Bedauern, an dieser Stelle auf eine auch nur zu Andeutungen sich erhebende Benutzung des ausgedehnten, von uns zu jenem Zwecke bereits gesammelten und grösstenteils schon gesichteten Materials und behalten uns eine solche für später vor.

Wir hoffen dies um so eher thun zu können, da wir wenigstens die prinzipielle, methodische Frage klar genug gelegt zu haben glauben. Wir meinen nachgewiesen zu haben, dass der Formalismus, weit entfernt, leer und inhaltslos zu sein, vielmehr für eine Ethik als Wissenschaft nicht nur als notwendig, sondern auch als äusserst fruchtbar sich herausstellt. Freilich stösst auch die ‚Form' zuletzt auf den Selbstzweck der ‚vernünftigen Natur', allein dieser Ausdruck hat, wie wir sahen, nichts mit psychologischen Deutungen und Erfahrungen zu thun, sondern bezeichnet lediglich das methodisch nicht weiter Ableitbare. Der Form liegt, wie in der Erfahrungslehre und der Ästhetik, so auch in der Ethik zu Grunde eine, ihrerseits unableitbare, Bewusstseinsrichtung, die sich in Gesetzen einer-, Kulturinhalten andererseits objektiviert. Mag unsere Auffassung auch über den Kritiker der praktischen Vernunft hier und da hinauszugehen scheinen oder wirklich — ergänzend — hinausgehen: wir sind uns bewusst, wo dies etwa geschehen, im Sinne des kritischen Idealismus weiter gebaut zu haben. Uns treibt — wir haben es schon oben (bes. S. 17 f.) ausgesprochen — mehr systematisches als historisches Interesse. Aus diesem systema-

tischen Interesse vor allem haben wir die Berechtigung des Formalismus in der Ethik nachzuweisen gesucht. Auch die Ethik findet ihr oberstes Gesetz wie die Möglichkeit reichster Entfaltung in der ‚Form', in ihrem Charakter als formale Wissenschaft. Der Name, den Kant in den Prolegomenen (S. 122) und der zweiten Ausgabe der Kritik (S. 401. Anm.) als verbesserte Bezeichnung für den theoretischen Teil seines Systems einführt, kann daher auch auf den ethischen übertragen werden. Auch die Ethik Kants lässt sich bezeichen als —

formaler Idealismus.

Lebenslauf.

Ich, Karl Vorländer, evangelisch, wurde geboren am 2. Januar 1860 zu Marburg als Sohn des dortigen Professors der Philosophie Dr. Franz Vorländer, absolvierte 1868 - 1877 das Gymnasium meiner Vaterstadt, studierte von Ostern 1877 an auf den Universitäten Marburg und Berlin in erster Linie Philosophie, Geschichte und Germanistik, daneben klassische Philologie und Erdkunde und erwarb in genannten Fächern am 16. Februar 1883 zu Marburg die facultas docendi. Das pädagogische Probejahr begann ich am Gymnasium zu Neuwied, war sodann wissenschaftlicher Hilfslehrer am Gymnasium von M. Gladbach und bin seit Herbst 1887 Oberlehrer an der Realschule mit Progymnasium zu Solingen.

Von den zahlreichen Gelehrten, deren Vorlesungen, Seminare und zum Teil persönlicher Verkehr mich während meiner Universitätszeit wissenschaftlich angeregt und gefördert haben, hebe ich besonders hervor die Berliner *J. G. Droysen*, *K. W. Nitzsch*, *W. Scherer* und *H. v. Treitschke*, die Marburger *Lenz*, *Niese*, *Varrentrapp*, vor allem aber *H. Cohen*, dem ich die Einführung in Kants Philosophie und damit die Gewinnung einer methodischen Grundlage verdanke, welche nach meiner, seitdem immer mehr befestigten, Überzeugung die Vorbedingung jedes gedeihlichen Arbeitens auf dem Gebiete der systematischen Philosophie bildet.
